Günter Wohlfart

Der Philosophische Daoismus

Philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen
und komparative Studien
mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-tse)

Reihe für Asiatische und Komparative Philosophie

Herausgegeben von Günter Wohlfart und Rolf Elberfeld

Band 5

Günter Wohlfart

Der Philosophische Daoismus

Philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen
und komparative Studien
mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-tse)

edition chōra
Köln

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

***- Köln : ed. chora, 2001
(Reihe für asiatische und komparative Philosophie ; Bd. 5)
ISBN 3-934977-05-7

1. Auflage Januar 2001

Titel-Layout: fingersfools©artwork, köln
Druck: Digital PS Druck GmbH, Frensdorf bei Bamberg
Printed in Germany
edition chōra. verlag köln
dirk alvar strohmann und dirk müller gbr
postfach 30 03 89, 50773 köln, fon 0221-47367-98 fax -99
email: editionchora@netcologne.de
web: www.editionchora.de
ISBN 3-934977-05-7

Inhalt

Vorwort

‚Nur Chinesen verstehen China' – so hört man manchmal im Osten – insbesondere von Chinesen.

‚Nur Sinologen verstehen China' – so mögen manche im Westen denken, – insbesondere manche Sinologen. Die akademischen Reviere sind abgesteckt, wehe dem, der auf fremdem Terrain wildert!

Ich bin kein Chinese und leider nicht einmal ein Sinologe, sondern nur ein philosophierender *Amateur*, also ein ‚Weisheits*liebhaber*', der versucht, – *liebend* geben die Sterblichen ihr Bestes – sein Bestes zu geben und darüber wieder zum Anfänger, zum Weisheitslehrling wurde. Als Westler habe ich dabei dorthin geblickt, von wo mir schon manches Licht aufgegangen ist.

Ex oriente lux? Können wir uns als altkluge, langnaseweise Oberlehrer und ideologische Kolonialisten in ‚good old Europe' wirklich am altchinesischen Denken *orientieren* und etwas lernen? Ich denke schon. – Ich weiß: es ist leicht, im Blick auf das ‚moderne' China, falsche China-Idealisierungen seitens westlicher Weisheitswurzelsucher als okzidentale Orientalismen bzw. als modischen Eskapismus ins Exotische zu diskreditieren; aber kann dies ein Alibi dafür sein, daß die Beschäftigung mit dem klassischen, chinesischen Denken bisher fast ausschließlich eine Sache für ‚Altsinologen' geblieben ist?

Sollten die Philosophen, die keine Profi-Altphilologen sind, auch Platon besser nicht lesen, und wie steht es mit unserem ‚Buch der Bücher'? – Überschattet vom Verdacht des Exotismus und der misologischen Esoterik – die Misologie entspringt nach Kant ‚gemeiniglich aus einer Leerheit von wissenschaftlichen Kenntnissen und einer gewissen damit verbundenen Art von Eitelkeit' – habe ich als Hobby-Sinologe nicht zuletzt auch aus Angst, mich in numinosen Humbug und den höheren Blödsinn philosophischer Chinoiserien zu versteigen, vor einigen Jahren angefangen, den chinesischen Text des Laozi zu ‚buchstabieren'. Dies wäre ohne die Hilfe von chinesischen Freunden und befreundeten Sinologen nicht möglich gewesen. Von ihnen habe ich viel – aber immer noch viel zu wenig – gelernt. Der geneigte Leser möge dies nicht als Ausdruck arroganter Bescheidenheit – nur ‚die Lumpe sind bescheiden' – sondern als Ausdruck aufrichtigen Bedauerns verstehen.

Seit mehr als 10 Jahren treffen wir uns im Kloster Marienthal / Westerwald jedes Semester einmal zu einem Wochenendseminar, um gemeinsam klassische, chinesische Texte – insbesondere Laozi und Zhuangzi[1] – zu lesen. Im Sommer findet das Wochenendseminar zusammen mit der Jahrestagung der *Gesellschaft für Asiatische Philosophie* statt, zu der wir Freunde einladen, ‚die aus fernen Gegenden kommen'. Diese Wochenendseminare sind meine liebsten Lehrveranstaltungen, weil ich in ihnen mehr gelernt als gelehrt habe.

Ich bin ein wenig stolz darauf, daß 1993 in Marienthal das erste internationale Laozi-Symposion in Deutschland[2] und 1995 das zweite Laozi-Symposion in Xi'an, in der VR China stattfand.

Seit 1995 habe ich zusammen mit Freunden in Südfrankreich alle zwei Jahre ein Symposion der *Académie du Midi* zu Themen der interkulturellen bzw. komparativen Philosophie[3] organisiert (1995 *Philosophy and Religion – East and West*, 1997 *Translation – Interpretation*[4], 1999 *Aesthetics – East and West*[5]), die bei uns in Deutschland noch immer ‚unzeitgemäß' ist.

Ebenso wichtig für mich wie das geduldige Buchstabieren von Texten, waren all meine Reisen nach Ostasien, insbesondere die Reisen nach Mainland China und nach Taiwan. Ohne das verwirrende chinesische Straßengewimmel und die geduldigen Versuche sich in ihm zu bewegen, wären meine daoistischen Denkwege leblos geblieben.

Während dieser Reisen und Aufenthalte als Gastprofessor hatte ich Gelegenheit zu Vorträgen an verschiedenen Universitäten. Einige dieser Vorträge wurden zu Kapiteln dieses Buches umgearbeitet. Sie sind zum Teil in veränderten Fassungen in anderen Sprachen und an anderen Orten erschienen.

Die Einleitung mit dem Titel „Was können wir philosophisch vom alten China lernen?" wurde im März 1999 an der Shanghai Internatio-

[1] Der Grund dafür, daß in diesem Buch vom Zhuangzi nur im Vorübergehen die Rede ist, ist keineswegs Nichtbeachtung oder gar Geringschätzung. Im Gegenteil! Ich arbeite seit einiger Zeit mit wachsender Freude an diesem Text und werde die inzwischen entstandenen Studien demnächst in einem eigenen Büchlein publizieren.

[2] Cf. dazu die Dokumentation in: *Monumenta Serica*. Journal of Oriental Studies, vol. XLVII 1999, 237–376.

[3] Cf. dazu R. Elberfeld, J. Kreuzer, J. Minford, G. Wohlfart (Hrsg.) *Komparative Philosophie*, München 1998.

[4] Cf. dazu R. Elberfeld, J. Kreuzer, J. Minford, G. Wohlfart (Hrsg.) *Translation – Interpretation*, München 1999.

[5] Cf. dazu R. Elberfeld, G. Wohlfart (Hrsg.): *Komparative Ästhetik*. Künste und ästhetische Erfahrungen zwischen Asien und Europa, Köln 2000 (= Reihe für Asiatische und Komparative Philosophie; 3).

nal Studies University und im April 1999 an der Universität Zürich vorgetragen.

Das 1. Kapitel, „Dao – Weg ohne Weg. Konjekturen zur Übersetzung der Anfangspassage in Kapitel 1 des Daodejing", das 2. Kapitel, „Wu (Nichts) – zu Kapitel 11 des Daodejing. Heidegger und Laozi", sowie das 3. Kapitel, „Wuwei – Tun ohne Tun. Materialien zu einem daoistischen Ethos ohne Moral", sind ebenfalls 1998 entstanden. Sie sind trockene, philologische ‚Schreibtexte', die nicht als Vorträge konzipiert wurden.

Das 4. Kapitel, „Ziran – Von-selbst-so. Konjekturen zu einer daoistischen Quelle des Zen", ist der älteste der hier aufgenommenen Texte und wurde in einer ersten Fassung bereits 1990 an der Universität Bochum, 1992 an der Universität Hiroshima, 1993 beim internationalen Laozi-Symposion im Kloster Marienthal, 1994 an der TU Berlin und an der Karls-Universität in Prag vorgetragen. Ich habe ihn immer wieder überarbeitet und auf diese Weise mit Anmerkungen überladen. In diesem wie in einigen anderen Kapiteln habe ich es bei der belastenden Masse von Anmerkungen belassen, da sie viele bibliographische Hinweise enthalten, die für den Nicht-Spezialisten interessant sein könnten.

Das 5. Kapitel, Kunst ohne Kunst", wurde im November 1997 auf Einladung des KAAD (Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst) in Bonn, im Mai 1998 beim Kunstverein in Hamm / Sieg und im Mai 1999 während des 11. Symposions der *Académie du Midi* in Alet-les-Bains (Südfrankreich) vorgetragen.

Das 6. Kapitel, „Truth lies in Translation", wurde im April 1997 an der Universität Bonn, im Mai 1997 an der Universität Covilha in Portugal und im April 1998 im Eko-Haus der japanischen Kultur in Düsseldorf vorgetragen.

Das 7. Kapitel, „Hegel und China", wurde im Juli 1996 in Seoul, im Juni 1997 an der TU-Berlin und im September 1997 an der Shanghai International Studies University vorgetragen.

Das 8. Kapitel, „Heraklit und Laozi", habe ich im März 1995 an der Soochov Universität in Taiwan sowie am Centre for Asian Studies an der University of Hong Kong, im Juni 95 während des 7. Symposions der *Académie du Midi*, in Südfrankreich, im Oktober 1995 während des Internationalen Laozi-Symposions in Xi'an (VR China), im September 1996 an der University of Calgary in Kanada und im Oktober 1996 an der University of Hawaii gelesen.

Das 9. Kapitel, „Nietzsche und der Tod des Ego", wurde im Juli 1998 an der Universität Kyoto im Dezember 1998 in veränderter Fassung an der Humboldt-Universität Berlin und im Oktober 1999 im Japanisch-Deutschen Zentrum Berlin vorgetragen. Der Anhang ist ein ausgearbeiteter Lexikon-Artikel.

Ich danke an erster Stelle meinen freundlichen Kollegen von der Sinologie, Hans-Georg Möller, Wolfgang Kubin, Karl-Heinz Pohl und Konrad Wegmann für ihre Hinweise. Ich danke meinen chinesischen Freunden Xue Hua und Adrian Hsia, von denen ich viel gelernt habe. Ferner danke ich meinem Freund, dem Sinologen John Minford, ‚old China Hand', von der Hong Kong Polytechnic University für seine großzügige Unterstützung unserer Arbeit und meinem Kollegen Helmut Schneider, dem Vorsitzenden der *Gesellschaft für Asiatische Philosophie*, für seine langjährige Kooperation. Schließlich danke ich meinem Assistenten Rolf Elberfeld für seine mühevolle Arbeit sowie meinem Sohn Florian und Dirk Alvar Strohmann für ihre Hilfe bei der Durchsicht des Textes und – last not least – meiner Sekretärin Frau Gisa Vaupel.

Günter Wohlfart
Wuppertal, im Sommer 2000

Einleitung

Was können wir philosophisch vom alten China lernen?

1. Vorbemerkungen – Zur Notwendigkeit eines Ost-West-Dialoges in der deutschen Schulphilosophie[1]

„Lernen und fortwährend üben: Ist das nicht auch befriedigend? Freunde haben, die aus fernen Gegenden kommen: Ist das nicht auch fröhlich?“[2]

Dies sind die berühmten Anfangsworte des wohl einflußreichsten Buches in Ostasien: der Gespräche des Konfuzius. Wegen des Leitwortes *xue* 學, ‚lernen‘ sollen sie auch hier am Anfang meiner Ausführungen stehen, bei denen es darum geht zu erhellen, was wir vom alten *China* lernen können.[3]

China hat von *uns* viel gelernt, so viel, daß schon Leibniz vor 300 Jahren in den *Novissima Sinica* bemerkte, es sei nun an der Zeit, daß auch wir Europäer – im eigenen Interesse – von Ostasien lernen sollten.[4] Doch wie steht es mit unserer Bereitschaft zu lernen?

Während die *Handels*geschäfte mit dem fernen Osten schon lange bilateral sind – man denke z.B. an die Automobilindustrie –, sind dies die ‚*Gedanken*geschäfte‘ noch längst nicht. Unser Denk-Weg nach dem Osten, diese Straße, auf der man einst nicht nur Seide eingeführt hat, ist eine philosophische Einbahnstraße. Die meisten deutschen Philosophen reisen – wenn überhaupt – nach Ostasien, um deutsche Gedanken-Wertarbeit zu *exportieren*. Das *Import*-Geschäft scheitert meist an – sagen wir – Einfuhr-Beschränktheiten. Es besteht bislang keine wirkli-

[1] Cf. dazu ausführlicher: G. Wohlfart: *On the Necessity of an East-West-Dialogue in Philosophy – A Critical Remark*, in: East-West-Dialogue, Vol. II, No. 1, Hong Kong, February 1997, 49–62

[2] Konfutse, *Gespräche, Lun Yu*, übersetzt von R. Wilhelm, München 1989, 37.

[3] Cf. auch K.-H. Pohl: *Weisheiten und Moralwerte – Exkurs für Ungeduldige und Anfänger* in: Das Parlament, Nr. 35–36, 27. 8. / 3. 9. 1999, 13. Hinsichtlich des alten China steht in den folgenden Ausführungen nicht Kongzi (i.e. Konfuzius), sondern Laozi im Zentrum.

[4] Cf. *Deutsche Denker über China*, hrsg. von A. Hsia, Frankfurt/M. 1985, 9–41 und G. W. Leibniz, *Writings on China*, transl. by D. J. Cook and H. Rosemont, Jr., Chicago–La Salle/Illinois 1994.

che Bereitschaft, den Markt für östliche Gedanken-Dinge zu öffnen. Wenige Ausnahmen bestätigen die Regel. In der Regel herrscht noch immer der alte Eurozentrismus in ‚good old Europe', welches zu alt zu sein scheint, um noch etwas dazuzulernen. Schlimmer als die Ignoranz ist die Ignoranz der Ignoranz. Kurzum: Wir Philosophen *lehren*, aber wir sind als philosophische Oberlehrer meist nicht bereit, das zu tun, was man im fernen Osten seit langem mit großem Erfolg tut: nämlich zu *lernen*, zu lernen insbesondere von fremden Kulturen, wovon ich mich in Ostasien immer wieder überzeugen konnte.

Wie steht es mit uns westlichen Langnaseweisen? Gibt es denn überhaupt etwas vom fernen Osten zu lernen – so werde ich immer wieder von deutschen Kollegen gefragt. Warum in die Ferne schweifen? ‚The West is the best'!?[5]

Ich denke: Philosophischen Provinzialismus können wir uns zu Zeiten eines wachsenden kosmopolitischen Welthandels auch im westlichen Denkgeschäft nicht länger leisten. Das 19. Jahrhundert war das Jahrhundert Europas, das 20. Jahrhundert wird das Jahrhundert Amerikas gewesen sein, und das 21. Jahrhundert wird das Jahrhundert Ostasiens werden. Alle Zeichen stehen dahin – trotz zeitweiliger Rezessionen. An dieser unzeitgemäßen Betrachtung kann auch die Philosophie nicht vorübergehen.

Dies konnte *Hegel* – den Geist der Neuzeit bzw. der Moderne in Gedanken fassend – noch tun. Die gesamte ‚orientalische Philosophie' war für ihn „nur ein Vorläufiges."[6] „Mit dem Eintritt des christlichen Prinzips ist die Erde für den Geist geworden. Die Welt ist umschifft und für die Europäer ein Rundes. Was noch nicht von ihnen beherrscht wird, ist entweder nicht der Mühe wert oder aber noch bestimmt, beherrscht

[5] Trotz unterschiedlicher Perspektiven stimme ich Tu Weiming zu, wenn er sagt: „While the need for the West especially the United States, to transform itself to become a learning as well as a teaching civilization is obvious, what East-Asian modernity signifies is pluralism rather than alternative monism." Tu Weiming, *A Confucian Perspective on the Core Values of Global Communities*, in: The Review of Korean Studies, Vol. 2, September 1999, 68. „Daß Europa totalitär ist, mag schwer zu akzeptieren sein für einen Kulturkreis, der stolz auf seinen von Aufklärung und Französischer Revolution erkämpften Pluralismus ist. Blickt man jedoch aus indischer, chinesischer oder japanischer Perspektive nach Westen, läßt sich im christlichen Abendland zu keiner Zeit echter Pluralismus ausmachen. Der Schatten von Auschwitz liegt so ungeheuerlich über der Geschichte des Westens, daß man leicht vergißt, daß der Holocaust die schauerliche Krönung einer europäischen Tradition des physischen Vernichtens derer ist, die in Sitte, Denken oder Aussehen anders waren." V. Zotz, *Geschichte der Buddhistischen Philosophie*, Hamburg 1996, 299 f.

[6] Hegel, *Sämtliche Werke* in 20 Bd., hrsg. v. H. Glockner, Bd. 17, 151.

zu werden."[7] An dieser kolonialen ‚Global-Moral'[8] hat sich bislang im Grunde wenig geändert. Noch immer halten wir es in der Philosophie für nicht der Mühe wert, uns mit einem Teil der Welt zu beschäftigen, mit dem wir doch nicht nur geographisch durch einen Kontinent zusammenhängen, mit Asien.

Eine repräsentative Umfrage in den philosophischen Seminaren deutschsprachiger Universitäten über einen Zeitraum von etwa 10 Jahren ergab, daß sich 98,7% der Lehrveranstaltungen auf Europa und Nordamerika beziehen. Die übrige Welt wird mit 1,3% (sic!) bedacht, wobei auf Ostasien 0,3% entfallen ...! Die Zahlen sprechen für sich.[9] Soweit ich zurückblicken kann, ist mir kein ‚Deutscher Kongreß für Philosophie' bekannt, bei dem es eine Sektion ‚Komparative Philosophie' gegeben hätte.[10]

Eine differenzierte Rezeption fernöstlichen Denkens ist an der Zeit. Bei einer solchen Rezeption denke ich sowohl an philosophische Seminare über Kongzi, Laozi und Zhuangzi wie über Platon, Aristoteles und Epikur.

Solche Seminare, sowie die Einführung der in Deutschland bisher noch so gut wie unbekannten *komparativen Philosophie* sind das beste Mittel, um der Verdrängung der ‚östlichen Weisheit' in den Bereich der parareligiösen Sektiererei bzw. der exotischen Esoterik zu begegnen.[11].

[7] Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Hamburg 1955 (= Philos. Bibl. 171a), 763. Cf. dazu vom Verfasser, *Hegel und China*, in: *Autumn Floods, Essays in Honour of Marián Gálik*, ed. by R. D. Findeisen u. R. H. Gassmann, Schweizerische Asiengesellschaft, Bd. 30, Bern 1998. Die europäische Invasion im Osten war eine Gewalttat großen Stils. Sie hat uns – noblesse oblige – die Verpflichtung hinterlassen, den Gesit des Ostens zu begreifen. Das ist uns vielleicht nötiger, als wir derzeit ahnen." C. G. Jung, in: *C. G. Jung und die östlichen Wege*, hrsg. v. J. J. Clarke, Zürich–Düsseldorf 1997.

[8] „Colonialism and imperialism may have been sufficient reason for rejecting the modern West informed by the Enlightenment mentality as a source of inspiration for the human community." Tu Weiming, *A Confucian Perspective* ..., l.c. 57.

[9] Cf. J. G. Kitzel, *Thema und Tabu*, Würzburg 1997, 14.

[10] Auch im vorläufigen Programm des XVIII. Deutschen Kongresses für Philosophie in Konstanz im Oktober 1999 findet sich kein Vortrag zur interkulturellen bzw. komparativen Philosophie. Offenbar gehören Überlegungen zu *Risiko und Doping im Hochleistungssport* mehr zur philosophischen *Zukunft des Wissens* in Deutschland.

[11] Ich versuche dies als Reisender zwischen den Welten seit etwa 10 Jahren in meinen Marienthaler Ostasienblockseminaren, sowie in mehreren Symposien der ‚Académie du Midi' zusammen mit Sinologen und Japanologen, sowie mit Freunden, die aus fernen Gegenden kommen. Cf. Bd. 4 der Schriftenreihe der *Académie du Midi*: Hrsg. v. R. Elberfeld, J. Kreuzer, J. Minford u. G. Wohlfart, *Komparative Philosophie*, München 1998.

Der Physiker W. Heisenberg hat mehr Weitblick und interkulturelle Kompetenz bewiesen als mancher Metaphysiker, als er sagte:

> Es ist wahrscheinlich generell gültig, daß in der Geschichte des menschlichen Denkens die fruchtbarsten Entwicklungen an solchen Punkten stattfanden, an denen sich zwei verschiedene Linien des Denkens kreuzen. Diese Linien können ihre Wurzeln in ganz verschiedenen Teilen der menschlichen Kultur haben, in verschiedenen Zeiten oder verschiedenen kulturellen Umgebungen oder verschiedenen religiösen Traditionen: wenn sie einander wirklich begegnen […], kann man hoffen, daß neue und interessante Entwicklungen folgen werden.[12]

Keine Angst vor west-östlichem ‚Synkretismus'! Kein Kulturpurismus! Fische können in absolut ‚purem' Wasser nicht leben.

Um bei einer ‚Kreuzung' fruchtbare Entwicklungen zu erzielen und ‚mentalen Inzest' zu vermeiden, bedarf es des fremden Blutes. Das heißt für mich als deutschen Philosophen: Ein *guter* deutscher Philosoph kann heute nicht mehr nur ein guter *deutscher* Philosoph sein[13], er wird *europäischer* denken lernen müssen. Und ich denke: ein guter *europäischer* Philosoph wird heute nicht mehr *eurozentrisch* sein dürfen[14] und auch nicht nur euroamerikanisch, er wird *‚orientalischer'* denken lernen müssen, wie Nietzsche sagte[15]; und d.h. für mich zu Zeiten fortschreitender Amerikanisierung: *eurasischer*. Ich wage deshalb eine unzeitgemäße Antwort auf die – wörtlich genommene – kantische Frage ‚Was heißt sich im Denken *orientieren*?' und sage – *horribile dictu* –: ‚*Ex oriente lux*!'[16] Das Licht der Sonne – und der Weisheit – kommt aus dem Osten.

[12] Übersetzung nach F. Capra, *The Tao of Physics*, London [3]1992, 10. Man denke im Osten etwa an den Neo-Konfuzianismus, der eine Vereinigung des chinesischen Daoismus und des indischen Mahāyāna-Buddhismus mit dem Konfuzianismus ist; oder man denke im Westen etwa an den Neuplatonismus, der als Vereinigung der beiden historischen Wurzeln der europäischen Kultur, nämlich des griechischen und des christlichen Denkens angesehen werden kann.

[13] Cf. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe,* KSA 11, 261.

[14] Kuno Lorenz bemerkt treffend: „Das geschichtliche Bewußtsein, das unsere geistige Kultur prägt, ist trotz aller Beteuerungen, daß die Gegenwart ein Denken in globalen Zusammenhängen verlange, nahezu uneingeschränkt eurozentrisch geblieben. In der Philosophie mehr noch als in anderen Disziplinen, weil Philosophie und Wissenschaft, anders als etwa Kunst und Religion, noch immer häufig für etwas typisch Westliches gehalten werden." K. Lorenz, *Indische Denker*, München 1998, 9.

[15] Cf. Nietzsche l.c., 234.

[16] Freilich muß ich gestehen, daß ich nach zehnjähriger Bemühung um die Intensivierung eines Ost-West-Dialogs skeptisch geworden bin, hinsichtlich der Möglichkeit eines solchen Dialogs in der deutschen Philosophie. Vielleicht ist die Zeit

Gibt es Wegweiser für die von mir vorgeschlagene suspekte orientalische Denkorientierung? Die Frage ist: Was können wir philosophisch vom alten China lernen? Zur Beantwortung dieser Frage möchte ich mit einer weiteren Vorbemerkung beginnen. Was heißt ‚*philosophisch*'?

Für mich heißt Philosophie, um das Wort aus dem alten Griechenland wörtlich zu verstehen, *philosophia*, lat.: *studium sapientiae*. Der *Philosoph*, der nicht nur ein *Lese*-, sondern auch ein *Lebe*meister werden möchte, ist, im ursprünglichen Sinne, ein *Weisheitslehrling*. Weisheit meint nicht ‚Schulweisheit', sondern Lebensweisheit, *savoir vivre* – das Wissen um ein *gutes Leben* und – mit der Doppeldeutigkeit des franz. *savoir* – das *Können* bzw. die Kunst einer guten Lebensführung. Doch Lebensweisheit heißt – anders gesagt – auch Sterbensweisheit. Der Tod ist das Ziel des Lebens. Das heißt, unsere *Aufgabe* ist es, unser Leben *gelassen* zu haben. Philosophieren heißt von alters her: sterben lernen und das heißt: leben lernen, denn Leben und Sterben gehören zusammen wie das Brennen und Verbrennen einer Kerze.

Sterben lernen bedeutet: den Tod des Ego sterben lernen, oder schlichter gesagt: sein Selbst zu vergessen[17], zu verlieren, sich selbst ‚*gleich*' zu werden – im doppelten Sinn des Wortes. Am Ende gilt es, sein Selbst ‚sein zu lassen'.

An dieser Stelle möchte ich den Weg nach Ostasien einschlagen; ich denke an eine Stelle vom Anfang des *Qiwulun* 齊物論-Kapitels im *Zhuangzi* 莊子, wo der Meister in Meditation sitzt und atmet und sein Leib wie ‚dürres Holz' und ‚tote Asche' wird, worauf der Schüler verwundert bemerkt: „‚Ihr seid so anders, Meister ...' Darauf antwortet der Meister: ‚Heute habe ich mein Ich begraben.'"[18] *Wu sang wo* 吾喪我, was man auch so übersetzen kann: „Gerade eben habe ich mich selbst verloren".[19] Der Weise ist ohne Ego: *wu wo* 無我.

Dieser daoistische Weise, der das *wu wo* erreicht hat, ist nun nicht unbedingt ein Anachoret und Eremit, der mit angehaltenem Atem selbstvergessen in den Bergen sitzt. Vielmehr ‚atmet er aus', er ‚deszendiert', er macht sich auf den Weg nach unten, auf den Weg, der mitten

dafür noch nicht reif. Vielleicht sind wir noch zu sehr mit uns selbst und unseren intrakulturellen Problemen beschäftigt.

17 Ich ziehe den ‚außermoralischen' Begriff der Selbstvergessenheit dem moralisch besetzten Begriff der Selbstlosigkeit vor.

18 Dschuang Dsi, *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland,* aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von R. Wilhelm, Köln 1969, 39.

19 Zhuangzi, *Das klassische Buch daoistischer Weisheit,* Aus dem Amerikanischen von St. Schuhmacher, Frankfurt/M. 1998, 70 sowie *Wandering on the Way*, Translated by V. H. Mair, Honolulu 1994, 10.

durch die Alltäglichkeit, durch das alltägliche Tun bzw. Nicht-Tun führt.

Und damit komme ich zum Thema dieser Einleitung: zum rechten Nicht-Tun (*wuwei* 無爲), denn *wu wo* und *wuwei* gehören zusammen. Nur wer ohne Ego (*wu wo*) ist, bzw. sein Selbst vergessen hat, kann im rechten Sinne ohne Tun sein (*wuwei*). Dieses rechte ‚ohne Tun' ist ein Tun ohne eigenes absichtliches Zu-Tun, also ein Tun ohne Tun (*wei wuwei* 爲無爲), das gleichsam ‚von selbst so' geschieht (*wuwei ziran* 無爲自然). Es wird mitunter aber immer noch als bloßes Nichts-Tun mißverstanden.

Ich möchte deshalb bereits hier in der Einleitung versuchen, diesen wegweisenden Begriff des *wuwei* im Blick auf einige prominente Stellen im altchinesischen Denken etwas zu erhellen, um dann weiter unten näher darauf einzugehen.[20]

2. Hauptteil – wuwei 無爲: *Einige Geschichten aus dem alten China*

Zur Verdeutlichung des Begriffs *wuwei* – d.h. des Nicht-Tuns ohne einzugreifen – werde ich in aller Kürze auf einige zentrale Stellen aus klassischen, chinesischen Texten eingehen, in denen der Begriff erläutert wird. Ich werde dabei *Kongzi* 孔子, *Mengzi* 孟子, *Laozi* 老子, *Zhuangzi* 莊子 und *Huainanzi* 淮南子 erwähnen und zum Schluß noch ein Geschichte aus dem neuen China erzählen.

2.1 Kongzi

Zunächst möchte ich auf den *locus classicus* des Begriffs *wuwei* in den *Lunyu* 論語, Kapitel 15.4 des Kongzi (scil. in den Gesprächen des Konfuzius) wenigstens hinweisen. Die Stelle lautet (in Pinyin-Umschrift): *wuwei er zhi* 無爲而治, was man wörtlich etwa so übersetzen könnte: ohne (zu) tun aber (dennoch) regieren/ordnen. *Wilhelm* übersetzt:

> Der Meister sprach: „Wer ohne etwas zu tun (das Reich in) Ordnung hielt, (*wuwei* er zhi) das war Shun. Denn wahrlich: was tat er? Er wachte ehrfürchtig über sich selbst und wandte ernst das Gesicht nach Süden, nichts weiter".[21]

Waley übersetzt:

[20] Cf. Kapitel 3.

[21] R. Wilhelm, *Kungfutse, Gespräche, Lun Yü*, München 1955, 154.

> The Master said, among those that ‚ruled by inactivity' surely Shun may be counted. For what action did he take? He merely placed himself gravely and reverently with his face due south: that was all.[22]

Die Stelle handelt vom *wuwei* des Regierens. *Laissez-faire* oder *faire faire*?? Es scheint: die Kunst des Regierens besteht im *Regieren ohne zu regieren*, bzw. ohne gewaltsam zu herrschen. Solches wahrhaftes Regieren ist ein ‚Tun ohne zu tun' (*wei wuwei*). Der wahre Regent ist kein ‚Täter'.

Im Blick auf den Laozi könnte man sagen: Der wahre Regent regiert ein großes Land, so wie man kleine Fische brät – er greift so wenig wie möglich in den Prozeß des Bratens ein.[23]

Vom besten Regenten wissen die Untergebenen nur, daß es ihn gibt, denn er regiert, ohne zu ‚herrschen'. Den zweitbesten preisen und loben die Untergebenen. Den drittbesten fürchten sie und den schlechtesten verspotten sie.[24]

Wie beim Regieren kommt es auch beim Krieg-führen und Kämpfen darauf an, zu kämpfen – und zu siegen – ohne zu kämpfen.[25] Der *wushu* 無術 -Meister ist ein Meister des *wuwei*. Seine Kunst zeigt sich darin, im rechten Augenblick nicht da zu sein. Der Meister ‚macht nicht die erste Bewegung', d.h. er agiert nicht (aggressiv), sondern er reagiert (defensiv). So gelingt es ihm unter Umständen, den Aggressor ins Leere laufen zu lassen und durch die Wucht seines eigenen Angriffs zu Fall zu bringen. So kann es geschehen, daß der Meister seinen Gegner besiegt, ohne anzupacken, ja ohne ihn auch nur zu berühren. Angriff ist nicht die beste Verteidigung. Es kommt darauf an, *intuitiv* auf die ‚Eingebung des Augenblicks' zu vertrauen, d.h. jedoch gerade nicht *impulsiv* zu handeln.

Wer *impulsiv* handelt, ist *erfüllt von sich* und seinen Gefühlen, er handelt im Zorn, in der Wut, er agiert emotional. Wer *intuitiv* handelt, ist *leer (selbstvergessen)* und offen, er macht sich auf, er reagiert spontan, von selbst so (*ziran*). Sein Herz-Geist ‚reflektiert' bzw. „*spekuliert*' wie ein leerer Spiegel, der das *widerspiegelt*, was vor ihm erscheint.[26]

[22] A. Waley, *The Analects of Confucius*, London 1938, 193.

[23] Cf. *Laozi*, Kap. 60 – cf. ferner u. a. Kap. 3, 10, 37, 48, 57, 66, 75.

[24] Cf. *Laozi,* Kap. 17.

[25] Man denke etwa an den gescheiterten Rußlandfeldzug Napoleons im Jahre 1812. Seine Gegner besiegten Napoleon nicht durch ihre Angriffe, sondern durch ihren Rückzug.

[26] „Sei einfach nur leer, das ist alles. Der Geist des höchsten Menschen funktioniert wie ein Spiegel. Er weist nichts zurück und heißt nichts willkommen; er antwortet, aber hält nichts fest. Deshalb kann er über die Dinge siegen, ohne sie zu verletzen."

2.2. Mengzi

Obgleich das *wuwei* nicht wörtlich bei Mengzi vorkommt, möchte ich doch auf eine bekannte Passage aus *Mengzi*, 2 A 2 verweisen, die m.E. ein gutes Beispiel für die Verwurzelung dieses Begriffs im Agrarbereich ist. Die Geschichte zeigt, was passiert, wenn man ‚zuviel des Guten tut' bzw. ‚gegen die Natur handelt', anstatt es ‚gut sein zu lassen'[27]. Ich zitiere nach der Übersetzung von W. Bauer:

> Ein Mann aus Sung war traurig darüber, daß sein Korn nicht [schnell genug] wachsen wollte und so zog er es, Sprößling für Sprößling, in die Höhe. Ganz zerschlagen kam er nach Hause und sagte: ‚Heute bin ich aber müde. Ich habe dem Korn beim Wachsen geholfen.' Sein Sohn rannte hinaus aufs Feld, und da sah er, daß alle Sprößlinge verwelkt dalagen.[28]

Es braucht natürliche Gelassenheit, es braucht Geduld zum Wachsen-Lassen. Das ist das *wuwei* in der Landwirtschaft bzw. das *wuwei* im Umgang mit der Natur; das ist die daoistische Protoökologie. Manches sollte man besser der Natur überlassen, d.h. unnötige Eingriffe in den Gang der Natur unterlassen.

Wer etwa glaubt, das natürliche Wachstum der Pflanzen durch übermäßigen Zusatz von Kunstdünger unterstützen zu können, dem kann es früher oder später so ergehen wie dem Bauern bei Mengzi.

2.3 Laozi

Der gebotenen Kürze wegen möchte ich hier zur Verdeutlichung des Schlüsselbegriffs *wuwei* lediglich an Kapitel 43 des *Laozi* erinnern.[29] Dort heißt es in der Übersetzung von R. Wilhelm:

> Das Allerweicheste auf Erden überholt das Allerhärteste auf Erden. Das Nichtseiende dringt auch noch ein in das, was keinen Zwischenraum hat. Daran erkennt man den Wert des Nicht-Handelns [*wuwei*, G.W.]. Die Be-

Zhuangzi, Kap. 7. Übersetzung Mair/Schuhmacher in: Zhuangzi*, Das klassische Buch daoistischer Weisheit*, Frankfurt/M. 1998, 139.

[27] *Wei* als Gegensatz zu *wuwei* bedeutet auch nach J. Needham, ‚handeln gegen die Natur', *wuwei* entsprechend ‚handeln gemäß der Natur'. Cf. J. Needham, *Wissenschaft und Zivilisation in China*, Bd. 1, der von C. A. Ronan bearbeiteten Ausgabe, Frankfurt/M. 1988, 127 f.

[28] W. Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück*, l.c. 102, cf. J. Legge, *The Chinese Classics*, Vol. II, l.c. 190 f. Hier mag der Rat des Lehrers in Heideggers ‚Erörterung der Gelassenheit' am Platze sein: „Wir sollen nichts tun, sondern warten." Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen [2]1960, 37. Wenn die Zeit reif ist zur Ernte, wäre dieser Rat dagegen verfehlt. Alles zu seiner Zeit.

[29] Der Begriff *wuwei* kommt in Laozi 12mal vor, und zwar in den Kapitel 2, 3, 10, 37, 38, 43 (2x), 48 (2x), 57, 63 u. 64.

> lehrung ohne Worte, den Wert des Nicht-Handelns erreichen nur wenige auf Erden.[30]

Was ist das ‚Allerweichste auf Erden'? Kapitel 78 gibt die Antwort. Wilhelm übersetzt:

> Auf der ganzen Welt gibt es nichts Weicheres und Schwächeres als das Wasser. Und doch in der Art, wie es dem Harten zusetzt, kommt nichts ihm gleich. Es kann durch nichts verändert werden. Daß Schwaches das Starke besiegt und Weiches das Harte besiegt, weiß jedermann auf Erden, aber niemand vermag danach zu handeln.[31]

Das Wasser ‚tut' – in seinem Lauf ‚ohne zu tun'. Das ist das *wuwei* des Laufs des Wassers. Das Wasser gleicht dem *dao* 道 , das man gewöhnlich durch ‚Weg' übersetzt, besser aber wohl durch ‚Lauf', um das Prozessuale zum Ausdruck zu bringen. Bei ‚Lauf' kann man sowohl an das Laufen eines Menschen wie an den Lauf des Wassers, des Lebens, der Dinge bzw. an den ‚Lauf der Welt' denken. In Kapitel 32 des *Laozi* heißt es demgemäß (in der Übersetzung von Wilhelm):

> Man kann das Verhältnis des SINNS [*dao*] zur Welt vergleichen mit den Bergbächen und Talwassern, die sich in die Ströme und Meere ergießen.[32]

Das *wuwei* des Wasserlaufs, der ‚tut ohne (absichtlich) zu tun', entspricht dem *wuwei* des *dao*. Wollte man dieses *dao* mit einem Artikel versehen, so täte man gut daran, nicht „der Tao"[33] zu sagen, sondern eher *die* – oder *das dao*. ‚Ein *yin* 隱, ein *yang* 陽, das ist das *dao* 道 '.[34] Das *Faible* des *dao* ist das *yin*, das Weibliche.[35] Das Weibliche ist der ‚Geist des Tals'.[36]

Dazu fällt mir eine Geschichte ein: Es war einmal ein einfacher Fischer, der lebte am Ufer des gelben Meeres. Beim Fischen auf dem Meer träumte er von den hohen Bergen, die er in der Ferne sah. Getrieben von seiner Sehnsucht nach Höherem, machte er sich eines Tages auf in die Berge. Er stieg höher und höher bis er den ‚Kopf in den Wolken' hatte. Bald kam er vom rechten Weg ab und bemerkte, daß er sich verstiegen hatte. Er irrte im Nebel umher und wußte nicht weiter. Die

[30] Laotze, *Taoteking*, Köln 1957, 86. Das *wuwei* entspricht dem *bu yan* 不言, d.h., das ‚ohne Tun' entspricht dem ‚ohne Worte'.

[31] L.c. 121.

[32] L.c. 72.

[33] M. Heidegger, *Das Wesen der Sprache*, in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen ²1960, 198.

[34] Cf. M. Granet, *Das chinesische Denken*, Frankfurt/M. 1989, Kap. 2, 86 ff. u. 246.

[35] Ibid.

[36] „The female is the epitome of *wu wei*." B. J. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge/Massachusetts–London/England, 1985, 200 f.

Versuche, sich einen Weg zu bahnen und sich durchs Unterholz zu schlagen, d.h. seinen Weg zu ‚machen', endeten an jähen Abrüchen. Was tun? Da hörte er plötzlich das Plätschern eines Bergbaches und er mußte ans Meer denken. Also sagte er sich: ‚Folge dem Lauf des Wassers'.

So fand er wieder seinen Weg und es begann sein langer Abstieg ins Tal. Schließlich kehrte er am Ziel seiner Wanderung wieder dorthin zurück, von wo er ausgegangen war, zum gelben Meer. –

Rekapitulieren wir: Dem *wuwei* des *dao* entspricht das *wuwei* des Regenten, der unmerklich regiert, ohne gewaltsam einzugreifen, das *wuwei* des Kämpfers, der siegt, ohne zu kämpfen, das *wuwei* des Landwirts, der nicht versucht, den Pflanzen beim Wachsen zu helfen, das *wuwei* des Künstlers, dessen höchste Kunst am Ende ohne Kunst bzw. Künstlichkeit ist[37], sowie das *wuwei* des Kochs bzw. Metzgers, der schneidet, ohne zu schneiden.[38]

Zur Verdeutlichung dessen, daß das *wuwei* kein Nichts-Tun ist, sondern ein Tun ohne absichtliches Tun, bzw. ein Tun ohne rational kalkulierbares und verbal artikulierbares Tun, das jeder gute Handwerker kennt, möchte ich die Geschichte vom Stellmacher, d.h. vom Wagner, der Wagenräder macht, nacherzählen. Am Ende des 13. Kapitels des *Zhuangzi* heißt es:

> Herzog Huan las im oberen Teil seiner Halle, und Stellmacher Eben war im unteren Teil dabei, ein Rad zu zimmern. Der Stellmacher legte Hammer und Meißel beiseite, ging zum oberen Teil der Halle und wandte sich fragend an Herzog Huan: „Darf ich mir die Frage erlauben, wessen Worte Eure Hoheit gerade liest?"
>
> „Die Worte der Weisen" sagte der Herzog.
>
> „Leben diese Weisen noch?"
>
> „Sie sind längst tot", sagte der Herzog.
>
> „Dann ist also das, was Ihr lest, mein Fürst, nicht mehr als der Bodensatz, den die alten Weisen hinterlassen haben."
>
> „Was erdreistest du, ein Stellmacher, dich, ein Urteil über meine Lektüre zu fällen?" fragte Herzog Huan. „Wenn du dafür eine gute Erklärung hast, so mag das hingehen; wenn nicht, sollst du sterben."
>
> „Ich sehe das aus der Perspektive meines eigenen Berufes", sagte der Stellmacher Eben. „Haben die Speichen zuviel Spiel, dann kann man sie zwar wie geschmiert einpassen, aber das Rad wird nicht stabil sein. Haben sie zuwenig Spiel, dann lassen sie sich nicht einsetzen, sosehr man sich auch müht. Sie weder zu straff noch zu locker zu machen ist etwas, wofür man ein Händchen

[37] Cf. weiter unten, Kap. 5.

[38] Cf. *Zhuangzi*, Kap. 3, und dazu hier weiter unten, Kap. 5.

> braucht und was man im Gefühl haben muß.[39] Es gibt da ein gewisses Etwas, das sich nicht in Worte fassen läßt. So war es mir nicht möglich, es meinem Sohn zu lehren, und mein Sohn vermochte nicht, es von mir zu lernen. Deshalb fertige ich nach siebzig Jahren immer noch Räder an. Als die alten Weisen starben, nahmen sie das mit ins Grab, was sich nicht übermitteln läßt. Deshalb ist das, was ihr lest, nur der von den Alten hinterlassene Bodensatz."[40]

Der Wagenradmacher ‚hatte keine Worte' für sein Tun, aber ‚ein Händchen'. Da war ein ‚gewisses Etwas' – ‚je ne sais quoi'.[41] Er hatte – nach jahrzehntelanger Übung – ‚den Dreh raus'. Die Arbeit ging ihm ‚gut von der Hand' – sie ging wie man sagt, ‚im Handumdrehen' – wie von selbst, spielend. So hatten seine Speichen bzw. Räder das richtige ‚Spiel'. Das worauf es ankommt, das Unwägbare, hatte er nicht ‚im Kopf', sondern ‚im Gefühl' ‚in den Fingerspitzen'. Es war ihm ‚in Fleisch und Blut übergegangen'. Er verhielt sich nicht *diskursiv,* sondern *intuitiv* und *spontan-rezeptiv*. Sein Tun war ein Tun ohne Methode, ohne Worte, ohne (kalkulierbares und verbalisierbares) Tun.[42]

> Der Einfüßler sagte zum Tausendfüßler: „Ich hüpfe und hüpfe daher auf meinem einen Bein und komme doch kaum voran. Wie schafft Ihr das nur, mein Herr, Myriaden Beine zu koordinieren?" – „Ich mache gar nichts", sagte

[39] Wilhelm übersetzt: „Ist man weder zu bequem noch zu eilig, so bekommt man's in die Hand, und das Werk entspricht der Absicht." *Dschuang Dsi*, l.c. 154. Diese Übersetzung ist irreführend, denn es geht nicht darum, etwas in die Hand oder gar in den Griff zu bekommen. Vielmehr braucht man ‚ein Händchen' bzw. das rechte ‚Fingerspitzengefühl'; dies bekommt man nur, wenn man von seiner Absicht absieht.

[40] Zhuangzi, *Das klassische Buch daoistischer Weisheit*, hrsg. und kommentiert von Victor H. Mair, aus dem Amerikanischen von Stephan Schuhmacher, Frankfurt/M. 1998, 208.

[41] „Es muß ein ‚je ne sais quoi' in jemandem sein, das ihm den Mund verschließt und ihn tätig macht – etwas Schweigendes auch wenn er spricht – inwendig schweigend, meine ich – etwas, das ihn zur Tat, zum Handeln treibt. Damit vollbringt man Großes … Weil man arbeitet – et après? – ich weiß es nicht" Cf. Vincent van Gogh, *Briefe an den Bruder Theo*, Zürich 1982, Bd. 1, 120, 322 und 324. Zum ‚nescio quid' … cf. Leibniz. Bereits in den frühen *Meditationes de cogitione, veritate et ideis* sagte Leibniz anläßlich der Erörterung der *cognitio clara et confusa* (i.e. *cognitio sensitiva*): „In ähnlicher Weise können wir beobachten, daß Maler und andere Künstler ganz vortrefflich erkennen, was richtig und was fehlerhaft gemacht ist, häufig aber nicht imstande sind, von ihrem Urteil Rechenschaft zu geben und auf Befragen nur antworten, sie vermißten in der Sache, die ihnen mißfällt, irgend etwas, sie wüßten selbst nicht was." – G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Bd. 1, Hamburg 1966, 23.

[42] Hinweisen möchte ich auch auf die Geschichte vom Holzschnitzer im 19. Kap. des *Zhuangzi*, cf. *Zhuangzi,* Übersetzung Mair/Schuhmacher, l.c. 268 f.

der Tausendfüßler. [...] „Ich bewege mich einfach aufgrund meiner natürlichen inneren Abläufe und weiß nicht, wie das geht."[43]

Wie schaffen wir es, schnell eine Treppe hinunterzulaufen? ...

Handwerker Chui konnte freihändig so genau zeichnen, als benutzte er Zirkel und Richtscheit, weil seine Finger der Entwicklung der Dinge folgten und sein Geist nicht berechnete. Darum blieb sein geistiger Ruhepol einheitlich und uneingeschränkt. – Ein Schuh paßt, wenn du den Fuß vergißt; ein Gürtel paßt, wenn du die Taille vergißt ...[44]

Wie beim Puzzle-Spiel kommt es darauf an, das ‚Passende' zu tun. (Findigkeit ist dabei mehr gefragt als Zwangssystematik.) Die (Be)-Handlung eines praktischen Arztes ist ‚passend', wenn man das zu Behandelnde vergessen kann. Ein Wort ist ‚passend' bzw. treffend, wenn man nicht mehr viele, weitere Worte machen muß. Oft ist es unpassend, überhaupt Worte zu machen.

In diesem Zusammenhang möchte ich noch die Geschichte vom Reis erzählen.

Eines Tages saß der Lebe-Meister mit seinen drei besten Weisheits-Lehrlingen zusammen beim Essen. Der Meister sagte: „Ihr wißt ja, Lebensweisheit, ‚sapientia' hat nicht nur von der ursprünglichen Wortbedeutung her etwas mit ‚sapor', dem Geschmack zu tun. Lebensweisheit heißt, die Dinge zu ‚schmecken' – so wie sie sind. –

Ich gebe Euch ein Beispiel: den Geschmack des Reises. Wie steht es eigentlich mit dem Geschmack dieses Reises, der gerade gebracht wird. Wer von Euch kann mir am besten erklären, wie dieser Reis schmeckt? Der erste Schüler war weitgereist und kannte fremde Länder und deren Küche. Als Reiskenner beschrieb er wortreich und feinsinnig die Geschmacksnuancen verschiedener Reissorten, um so dem Meister den Geschmack des vor ihnen stehenden Reises im Vergleich zu umschreiben. Der zweite Schüler war ein hervorragender Koch und zudem als Reisliebhaber bekannt. Treffsicher bestimmte er die Zutaten, die Zubereitungsart und so gelang es ihm, auf unübertreffliche Weise den Geschmack des Reises in Worte zu fassen.

Der dritte Schüler war ein einfacher Mann vom Land, der nicht sehr wortgewandt war. Was tun? Ohne lange zu überlegen, nahm er seine Eßstäbchen und reichte dem Meister einige Körnchen zum Kosten. Der Meister aß und genoß schweigend den einmaligen Geschmack des Reises in seiner ‚Dieseinzigkeit'.– Die Moral von der Geschichte: ‚Wer wissen will, wie Reis schmeckt, der muß Reis essen'. Die Lese-Meister vergessen manchmal über der Lektüre der Speisekarte das Essen. Keine Verbalerledigung!

[43] Cf. l.c. 243.
[44] Cf. l.c. 270.

Sehr lehrreich ist auch die Geschichte vom Schwimmer und vom Lauf des Wassers, die uns etwas über den Lauf der Dinge, d.h. über das *dao* sagt und darüber, wie wir uns verhalten sollen.

> Konfutse betrachtete einst die Stromschnellen an der Rückgratbrücke, wo das Wasser über eine Höhe von dreißig Faden abstürzte und der Sprühnebel sich über vierzig Trizents erstreckte. Weder Schildkröte noch Alligator, noch Fisch, noch Seeschildkröte hätten dort schwimmen können. Als er einen älteren Mann ausmachte, der im Wasser schwamm, dachte Konfutse, das sei ein Unglücklicher, der seinem Leben ein Ende machen wolle. Deshalb hieß er seine Schüler, sich längs der Strömung aufstellen, um den Mann zu retten. Aber nachdem der Mann mehrere hundert Meter zurückgelegt hatte, stieg er ohne Hilfe aus dem Wasser. Mit zerzaustem Haar wanderte er singend und vergnügt unten am Ufer entlang.
>
> Konfutse lief ihm nach und frage ihn: „Erst dachte ich, Ihr wäret ein Geist, aber als ich näher hinschaute, sah ich, daß Ihr ein Mensch seid. Darf ich fragen, ob Ihr eine besondere Methode habt zu schwimmen?"
>
> „Nein, ich habe keine besondere Methode. Ich begann mit dem mir Eingeborenen, wuchs auf in meiner Natur und erfüllte mein Schicksal. Ich tauche genau ins Zentrum der Strudel hinein und tauche als Gefährte der Strömung daraus auf. Ich folge einfach dem Weg des Wassers und versuche nicht, gegen es anzukämpfen. Das ist meine Art zu schwimmen."
>
> „Was meint Ihr mit ‚begann mit dem mir Eingeborenen, wuchs auf in meiner Natur und erfüllte mein Schicksal'?" fragte Konfutse.
>
> „Ich wurde in diesen Hügeln geboren und fühle mich hier sicher – das ist das mir Eingeborene. Ich wuchs im Wasser auf und fühle mich sicher darin – das ist meine Natur. Ich weiß nicht, warum ich so bin, wie ich bin, und doch bin ich so – das ist mein Schicksal."[45]

Dao ke dao fei chang dao 道可道非常道 : Der Weg, den man zur Methode machen kann, ist nicht der beständige (bzw. der ständig sich ändernde) Weg.[46] Es gilt, sich auf diesen sich ändernden Lauf der Dinge einzulassen. Dies hat der Schwimmer mit dem Lauf des Wassers getan; so war er ‚ganz in seinem Element'. Er bewegt sich in seinem ‚Lebenswandel' mit dem ständigen Wandel der Dinge.

2.4. Huainanzi

Im Kapitel 1 des *Huainanzi* findet sich folgende überzeugende Bestimmung des *wuwei*:

> Was ich *wuwei* nenne, heißt: nicht den Dingen voraus wirken; was ich ‚nichts nicht wirken' (wu bu wei 無不爲) nenne, heißt: ausgehen von dem, was die Dinge wirken. Was ich Nichts ordnen bzw. ohne Ordnen/Regieren (wu zhi 無治) nenne, heißt: nicht das Selbst-So (ziran) zu verändern. Was ich nichts

[45] *Zhuangzi*, l.c. 267 f.

[46] Cf. *Laozi*, Kap. 1. Cf. dazu ausführlicher Kapitel 1.

> nicht[47] ordnen/regieren (wu bu zhi 無不治) nenne, heißt: ausgehen von der gegenseitigen Entsprechung. (xiang ran 相然 , einander/gegenseitig so) der Dinge.[48]

Wuwei heißt also, nicht in das ‚Von-selbst-So-Verlaufende' (*ziran*) einzugreifen bzw. ihm zuwiderzuhandeln, sondern von dem ‚(Mit)-einander-So-Verlaufenden' auszugehen und ihm zu entsprechen. *Wuwei* heißt sich der Situation gemäß zu verhalten bzw. auf sie zu *antworten*, zu respondieren. Dies ist ‚*verantwortliches*' (responsables) Verhalten – ‚kommunikatives Handeln' – im daoistischen Sinne. Fische vergessen einander in Strömen und Seen, die Menschen vergessen einander im Laufe des *dao*.[49]

Wuwei bedeutet in der Bestimmung aus dem *Huainanzi* nicht Gelassenheit im Sinne des *Ablassens* vom Tun bzw. des *Unterlassens*, sondern vielmehr Gelassenheit im Sinne des selbstvergessenen Sich-*Einlassens* auf das jeweils Gegebene. Das Selbst geht ganz auf die Sache / die Situation / den Anderen ein, bzw. geht ganz darin auf. Wer sich ‚topisch' verhält, d.h. vom jeweiligen *Standort* ausgeht, wird nicht so leicht auf utopischen *Standpunkten* beharren. Er ist in seinem *Handlungsspielraum* eingelassen auf das sich in der jeweiligen Situation *Abspielende*.[50]

Es gilt, ohne eigenwilliges Tun *ex tempore* das der jeweiligen Situation Angemessene und ihr Entsprechende zu tun, d.h. das Situations*gerechte* und Notwendige. Mit anderen Worten:

Wir tun gut daran, nicht mehr und nicht weniger *zu tun* als das, *was zu tun ist*. Das was zu tun ist, ist das *Tunliche*.

Was zum rechten Zeitpunkt und am jeweiligen Ort das Tunliche ist, d.h. was praktisch-konkret zu tun ist, läßt sich im Vorhinein nur unzureichend theoretisch – abstrakt ausdenken. Es geht um ethisches *Können*, um die Kunst des Handelns, nicht bloß um ethisches *Sollen*. Moralische Universalien und ‚goldene Regeln' sind *globale* Allerweltsaussagen, soz. große Scheine, die im Alltagslokal des Handelns in hartes Kleingeld, in ‚bare Münze' umgetauscht werden müssen. Denken heißt ‚Probehandeln' und die ‚Probe' und die ‚Première' des Handelns unterscheiden sich voneinander. Was zu tun ist, läßt sich nur ungenügend

47 Die doppelte Verneinung drückt eine verstärkte Bejahung aus.

48 Cf. die Übersetzung von E. Kraft, *Zum Huainan-Tzu*, in: Monumenta Serica 16 (1957), 227.

49 Cf. *Zhuangzi*, Kap. 6.

50 Mit Kant weit über Kant hinausgehend frage ich mich, ob dazu unter Umständen eine ‚ethisch-reflektierende Urteilskraft', die – wie die ästhetisch-reflektierende Urteilskraft – vom Besonderen zum Allgemeinen aufstiege, nicht besser geeignet wäre als eine vom Allgemeinen zum Besonderen herabsteigende ‚ethisch-bestimmende Urteilskraft'! Mit anderen Worten: wäre eine ‚induktive Ethik' nicht besser geeinget als eine ‚deduktive'?

verbal in Form von Prinzipien, Regeln oder Handlungsanweisungen beschreiben.

Man denke etwa an die Regeln beim Spiel, z.B. beim Tennisspiel: „Es ist nicht überall von Regeln begrenzt; aber es gibt ja auch keine Regel dafür z.B., wie hoch man im Tennis den Ball werfen [bzw. schlagen, G.W.] darf, oder wie stark, aber Tennis ist doch ein Spiel und es hat auch Regeln."[51] Wie mit den Spielregeln, so ist es auch mit den Sprachregeln, den Verkehrsregeln und den moralischen Maximen. Mit dem ‚Handlungsspielraum' steht es wie mit dem ‚Sprachspielraum': in der wirklichen konkreten Situation des Handelns muß ich von meiner Absicht absehen, es bedarf der Verabschiedung von abstrakten Regeln, des ‚Abschieds vom Prinzipiellen'. Es bedarf des Vergessens von Imperativen jeder Art, sogar des Vergessens des daoistischen Imperativs ‚react spontaneously', um spontan reagieren zu können.[52] Nicht *ich* darf mehr tun, nicht *ich* darf mehr gehen, sondern es muß sich tun, *es* muß gehen.

Zur Verdeutlichung dessen möchte ich zum Schluß noch die Geschichte vom Fußgänger erzählen.

3. Schluß: Eine Geschichte aus dem neuen China

Es war einmal ein deutscher Philosophieprofessor in Shanghai. Direkt gegenüber dem Haus, in dem er wohnte, war eine Garküche, in der es duftende Suppe mit gekochten Fleischtäschchen gab. Als die Langnase die Leute sah, die genüßlich ihr *huntun*-Süppchen schlürften, konnte er der Verlockung, auch davon zu kosten, nicht mehr widerstehen.

Doch o weh! Die Garküche lag auf der anderen Seite einer breiten Straße, durch die ein endloser brodelnder *huntun*-Verkehrsstrom floß. Was tun?

Auf zur nächsten Ampel! Eingedenk der westlichen Fußgänger-Faustregel ‚Bei Rot stehen, bei Grün gehen!' betrat der *regelgeleitete* Westler die Straße – die grüne Ampel fest im Blick – und brachte dadurch einen der fahrradfahrenden Nachzügler zu Fall; ein *regelrechter* Reinfall. So konnte es nicht *gutgehen*! Mehrere Versuche, die Straße zu überqueren, scheiterten. Entmutigt wollte unser langnaseweiser Westler, leise Flüche über das chinesische Verkehrs-Chaos murmelnd, schon umkehren. Hier müßte einmal Ordnung geschaffen werden.[53]

[51] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 68.
[52] Cf. *Chuang-tzu*, translated by A. C. Graham, London 1981, 13.
[53] Cf. dazu das bekannte letzte Stück des 7. Kapitels des *Zhuangzi*, das vom ‚Gesichtsdrill' und der Todbohrung des guten Herrn Huntun handelt. Ich kann auf dieses faszinierende Stück hier leider nicht näher eingehen, cf. vom Autor, *Gesichts-*

Doch da gewahrte er eine Gruppe schwatzender Chinesen, die, ohne die Ampel eines Blickes zu würdigen, wunderbar in den Lauf des Verkehrs eingepaßt und sich ihm fügend, wie von selbst die Straße überquerten. Unser Westler wartete auf eine zweite Gruppe und schloß sich ihnen unauffällig an. Und siehe da: Er wußte nicht genau wie, aber *es ging*, – ‚going self-so-ing' –, *wuwei ziran* 無爲自然 , ohne etwas zu erzwingen unversehens, wie von selbst.

Auf der anderen Seite angekommen begann unser Westler, glücklich sein *huntun*-Süppchen zu schlürfen. –

Offenbar hatte es sich bei den Chinesen um zwei Gruppen von philosophischen Daoisten gehandelt – wahrscheinlich um Zhuangzi-Kenner, die eingedenk des daoistisch-pragmatischen[54] Imperativs: ‚Go with the flow' die Straße überquert hatten ...!???

Was lernen wir nun daraus? In China wimmelt es von Daoisten und *wuwei*-Spezialisten! Wer es nicht glaubt, der möge nach Shanghai fahren. Die Straßen sind voll davon ...

Aber ernsthaft gesprochen: Leider nimmt die Zahl böser Unfälle mit wachsender Verkehrsdichte zu. Vielleicht gibt es doch nicht mehr so viele Daoisten, aber immer mehr rücksichtslose Egoisten ?!!! Dann sollten vielleicht auch die modernen Chinesen bei ihrer rasanten Fahrt in die Zukunft öfter in den Rückspiegel sehen und etwas vom alten China lernen.

Drill. Zhuangzis traurige Geschichte von der Tod-Bohrung des guten Herrn Hundun, in: Helmut Schneider (Hrsg.), *Philosophieren im Dialog mit China.* Gesellschaft für Asiatische Philosophie, Köln 2000 (= Reihe für Asiatische und Komparative Philosophie; 4), 41–58.

[54] ‚*Pragmatisch*' bedeutet nach Kant „*zur Wohlfahrt* gehörig", cf. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. Abschnitt, Akademie Ausgabe Bd. IV, 1911, 416. ‚*Daoistisch*' ist –, so könnte man versuchsweise sagen, was sich ‚*beim Lauf gehört*' bzw. ‚*zum Lauf gehört*'.

Kapitel 1

Dao 道 – Weg ohne Weg

Konjekturen zur Übersetzung der Anfangspassage in Kapitel 1 des *Daodejing* 道德經

1. Einleitung

Der Text der Anfangspassage von Kapitel 1 des *Daodejing* ist mehrdeutig.[1] Im Hinblick auf die Polysemie des Textes kommt Hans-Georg Möller in seiner 1995 publizierten ersten deutschen Übersetzung der *Mawangdui*-Seidenmanuskripte des *Dedaojing* 德道經 im Kommentar des 1. resp. 45. Kapitels zu einem ähnlichen Ergebnis wie Chad Hansen:

> Indem die beiden Textteile ‚Dao'und ‚De' in den Seidenmanuskripten umgekehrt erscheinen, verliert das ‚traditionell' erste Kapitel ein wenig von seiner Sonderstellung. Es büßt den Vorrang des ‚ersten Wortes' ein. Das macht die Übersetzung und Interpretation allerdings auch nicht einfacher. Liest man den Text des nunmehr 45. Kapitels im Original, wirkt er auf den ersten Blick wohlstrukturiert und überaus deutlich. Bekanntes Vokabular und strenge zweigliedrige Parallelismen bestimmen die Konstruktion. Rhythmus und Reim runden die Verse in perfekter poetischer Manier. Doch diese Zufriedenheit währt nicht lange. Überall fallen Doppeldeutigkeiten auf, und der Text zerfällt bald in ein unüberschaubares Durcheinander der verschiedensten Lesarten. Das Vokabular zeigt sich dabei in seiner ganzen Mehrdeutigkeit, und die Wahl der sinnvollsten Interpretation fällt ungeheuer schwer. Der

[1] „Whoever edited the traditional Daoist version of the *Daodejing* decided to start with certain words. These set the background against which we should read the other fragments. That is, we assume that the editor intended to put key philosophical claims early as a precis to guide our understanding of the sayings to come. The first chapter also contains a classic example of the ambiguities of philosophical Chinese. We may be tempted to the hypothesis that this was not accidental. Still, I will accept its invitation and try to solve the puzzle of which reading to adopt." Ch. Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, New York–Oxford 1992, 214 f. Ich stimme Hansen zu und bin der Auffassung, daß die semantischen Ambiguitäten des 1. Kapitels intendiert sind. Auch ich werde mich – vor allem der Passung Beachtung schenkend – am Puzzle des Textes versuchen und dabei allerdings zu einer anderen Lesart kommen als Hansen.

> Text wirkt zunächst geschlossen und schlüssig, wird dann aber immer verwirrender und rätselhafter. Man wird an Vexierbilder erinnert, die beim ersten Anblick eine einfache Figur darzustellen scheinen, dann aber, durch die vielen möglichen Perspektiven, in ein Ineinander von mehreren Formen zerspringen.[2]

So ist es.[3] Doch gerade die Polyperspektivität macht den Reiz des ‚Aspektwechsels' bei der Lektüre dieses altchinesischen *tractatus poetico-philosophicus* aus.

2. Vorbemerkungen zur Laozi-Rezeption

Vers 1 der Anfangsparallele von Kapitel 1 des *textus receptus* des *Laozi* ist vielleicht die bekannteste Passage des *Laozi*, der seinerseits – etwa im Vergleich zum *Zhuangzi*, aber auch zu den Gesprächen des Konfuzius – im deutschen Sprachraum der am meisten rezipierte chinesische Klassiker ist.[4]

Insofern kann man Vers 1 *pars pro toto* als prominentes Exempel der Laozi-Rezeption im Westen ansehen. Th. Carlson hat in dem kleinen Beitrag, *Das Tao-Te-Ching in Deutschland – Probleme der Rezeption eines chinesischen Klassikers in Deutschland*[5], durch eine Auswahl von ‚Übersetzungen' bzw. freien Nachdichtungen des Anfangs des *Laozi* das *Daodejing* als ‚Wunderwerk der deutschen China-Leidenschaft'[6] vorgestellt.

Drei Kostproben aus dieser Anthologie exotischer Chinoiserien und sinophiler Esoterik mögen genügen:

[2] H.-G. Möller, *Laotse, Tao Te King*, Frankfurt/M. 1995, 145.

[3] Im übrigen stimme ich mit Möllers Interpretation, daß Vers 1 über das *dao* genau das Gegenteil von dem sagt, was in Vers 2 über die Namen (*ming*) gesagt wird (ibid. 146 f.) nicht überein. Im Unterschied zu Möller und H. G. Creel (cf. H. G. Creel, *On the Opening Words of the Lao-tzu*, in: Journal of Chinese Philosophy 10 (1983), 319) gehe ich von einer semantischen Parallelität der beiden Anfangsverse aus. Im folgenden werde ich mich freilich hauptsächlich auf den 1. Anfangsvers konzentrieren.

[4] Die *Westliche Taoismus-Bibliographie* von K. Walf (Essen [3]1992, 11–18) zählt bis 1992, 67 Ausgaben bzw. Übersetzungen des *Daodejing* in deutscher Sprache. Cf. auch: „Die philosophische Rezeption Laotses im deutschen Sprachbereich", Gemeinschaftsvorhaben (G. Scholtz, M. Lackner, Xue Hua, G. Wohlfart) im Rahmen der Vereinbarung über die wissenschaftliche Zusammenarbeit zwischen der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und der chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften (CASS).

[5] In: *Drachenbote*, Zeitschrift der Hamburger Sinologen, Sept. 6, 1990, 29–31.

[6] Ibid. 29.

> Du stehst, Du staunst des unversandenen Worts?
> O will nicht verstehn!
> Geh, geh vorüber, lass gehen, lass geschehen,
> und TAO wird dich erheben, wie es mich erhebt,
> das heimlich in uns Allen lebt. (G. Gräser)[7]

Ein erheblicher Beitrag zum Verständnis Laozis!

> Viele Wege führen nach Rom. In Wirklichkeit gibt es nur einen. Was ihr sprechen könnt, sagt nichts vom Einen. Unsagbar denk ich das Wesen, des Alls. (K. M. Heckel)[8]

Bei dieser ‚Romanisierung' gebricht es offenbar an der rechten ‚Orientierung'.

> Ein Geheimnis will ich stammelnd künden:
> Heiliger Sinn, der in dem Weltall waltet.
> Menschengeist mag niemals dich ergründen,
> Jeder Name, den der Mensch mag finden,
> Ist ein Kleid, das mit der Zeit veraltet. (J. Tiefenbacher)[9]

Nomen est omen: unergründlicher Tiefenrausch!

Weniger erheiternd ist das, was man die ‚christliche Projektion' nennen könnte, d.h. die seit Beginn der europäischen Sinologie anzutreffende Unart, Christliches in chinesische Texte hineinzulesen, um aus diesen dann Präfigurationen von Christlichem herauszulesen.[10] Auch hier mögen um Laozis Willen drei Kostproben aus dem Bereich der Para-sino-theo-logie genügen: „Der Weg zu Gott, den man erdenken und in Worte kleiden kann, ist nicht der Ew'ge Weg. Den Weg beschreiben können Menschenworte nicht!"[11] Und in der Manier des ‚silesischen Engels': „Für höchste Wahrheit, Gott ist jedes Wort zu klein, auch Gott kann nicht der Gottheit Name sein."[12] Und schließlich noch

[7] Ibid. 30.
[8] Ibid.
[9] Ibid. 31.
[10] Cf. A. Hsia (Ed.), *TAO-Reception in East and West*, Peter Lang, Bern 1994, darin insbesondere den aufschlußreichen Beitrag von Cl. v. Collani, *Daoismus und Figurismus. Zur In-Kulturation des Christentums in China*, ibid., 4–34. Bereits J. P. A. Rémusat (cf. *Le Livre des Récompenses et des Peines*, Paris 1816, sowie *Memoires sur la vie et les opinions de Lao-Tseu etc.*, Paris 1823), der erheblichen Einfluß auf das China-Bild des Deutschen Idealismus hatte, wollte im Laozi deutliche Spuren des geheiligten Namens ‚Jehova' gefunden haben, von dem Laozi in Palästina Kunde erhalten haben sollte. (sic!) Diese äußerst abwegige und im wahrsten Sinne des Wortes zu weit hergeholte These Rémusats hat später u.a. V. v. Strauß beeinflußt, der 1870 die erste deutsche Übersetzung des Laozi vorgelegt hat. (cf. *Lao-tse, Tao Te King*, übersetzt und kommentiert von V. v. Strauß, Zürich 1959. Cf. insbesondere den abenteuerlichen Kommentar zu Kap. XIV, 210 ff.)
[11] C. Böttger, cf. Th. Carlsen, l.c. 29.
[12] E. O. Marti, l.c. 31.

klipp und klar und falsch – zumindest was die *conclusio* angeht: „Tao bedeutet Wie: wie sich die Dinge ereignen, wie sie funktionieren und wie sie ihre Wirkung ausüben. Tao bildet das Urprinzip der ganzen Schöpfung. Tao ist Gott." (J. Heider)[13] Diese irreführende Ungleichung: *dao* = (christlicher) Gott[14] bzw. *dao* = *logos* = Gott oder *dao* = Sein = Gott[15] ist auch im akademisch-seriösen Bereich bis in die Gegenwart anzutreffen:

„Der philosophische [sic! G.W.] und religiöse Daoismus setzt es [scil. das *dao*, G.W.] mit dem göttlichen Schöpfer aller Dinge gleich. Auf diesem Hintergrund wird *dao* vielfach auch als Übersetzung für das biblische ‚Gott' benutzt."[16] „Im Grunde genommen bedeutet Tao bei Lao-tse das ewige, ursprüngliche, absolute Sein, die Existenz schlechthin, entspricht also unserem Gottesbegriff."[17] All dies bedeutet das *dao* im Grunde genommen nicht.[18] Aber man wundert sich immer wieder: „... christian rabbits will suddenly appear by magic out of a taoist hat."[19] Was Granet vom chinesischen Denken im allgemeinen sagt, gilt auch für Laozi: „Alle Philosophen bekennen sich zu einem vollkommenen, jedoch eher heiteren Unglauben."[20] Die Gottheiten sind „in keiner Weise tranzendent." Eher kann von einer „Immanenz des Heiligen gesprochen werden."[21]

3. Die Anfangsparallele im Kapitel 1 des Laozi-Standardtextes

Die *Pinyin*-Romanisierung der Wang Bi-Standard-Fassung (*textus receptus*) der ersten beiden Verse des 1. Kapitels des *Laozi* lautet:

[13] Ibid.

[14] Cf. auch die Übersetzung von G. G. Alexander „God (the great everlasting infinite First Cause from whom all things in heaven and earth proceed) can neither be defined nor named." Zitiert nach H. G. Creel, l.c. 304.

[15] Cf. e.g. H. Küng / J. Ching, *Christentum und Chinesische Religion*, München 1988, 197–201.

[16] Lutz Geldsetzer und Han-Ding Hong zum Stichwort ‚Dao' in: *Metzler Philosophie Lexikon*, Stuttgart–Weimar 1996, 88.

[17] A. Eckardt, *Lao-tse*, München 1957, 10, zitiert nach K. Albert / Hua Xue, *Chuang-tse*, *Die Welt*, Dettelbach 1996, 77 cf. 36.

[18] Cf. dazu e.g. das neue Buch von D. L. Hall und R. T. Ames, *Anticipating China*, Albany/NY 1995, Part three: 181 ff.

[19] Th. Merton, *The Way of Chuang Tzu*, New York 1965, 10.

[20] M. Granet, *Das chinesische Denken*, Frankfurt/M. 1989 (= stw 519), 319. Mozi wird als Ausnahme erwähnt.

[21] Cf. Granet, ibid.

dao	*ke*	*dao*	*fei*	*chang*	*dao*
道	可	道	非	常	道
ming	*ke*	*ming*	*fei*	*chang*	*ming*.[22]
名	可	名	非	常	名

In Mathews *Chinese-English Dictionary*[23] finden sich die folgenden Übersetzungen der einzelnen chinesischen Zeichen, die hier für die Nicht-Sinologen kurz in Erinnerung gebracht seien.

Dao 道 : A road; a way; a path. From which comes the idea of The Way; the Truth. A doctrine. A principle. Reason.[24]

E. Schwarz sagt in der Einführung seiner Übersetzung des *Daodejing*:

> Dau [scil. *dao*, G.W.] kann sowohl als Hauptwort wie auch als Zeitwort gebraucht werden. Denn – und das muß vorausgeschickt werden – in der chinesischen Sprache, die bekanntlich zu den isolierenden oder amorphen Sprachen zählt, ist die Zugehörigkeit eines Wortes oder eines Schriftzeichens zu einer Wortklasse (nach unseren grammatischen Begriffen) meist nur durch die Stellung im Satz zu erkennen. So kann ‚Dau' sowohl ‚Weg' wie auch einen ‚Weg entlanggehen (oder führen)' bedeuten. Als Verbum kann ‚Dau' ‚leiten', ‚lenken', regieren, (einen Fluß) ‚regulieren', als Hauptwort ‚Methode', ‚Art' (Weise), ‚Fähigkeit', ‚Prinzip' bedeuten. Ferner steht ‚Dau' im Daudedsching [scil. *Daodejing*, G.W.] und anderen alten Werken oft im Sinn von

[22] Die Seidentexte weichen – soweit erkennbar – nur geringfügig vom Standardtext ab. Cf. R. G. Henricks, *Lao-tzu*, *Te-Tao Ching*, A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-Wang-tui Texts, New York 1989, 189. Cf. H. G. Creel, l.c. 302.

[23] 13th Printing, 1975.

[24] a.) Used as a suffix to indicate – roads, principles, ways, the nature of, religion etc. b.) Taoism. c.) A district; a political division of a province. d.) To speak, to tell, words. e.) N.A. (Numerary Adjunct) or classifier for various things. f.) To lead, to guide. g.) Used in transliteration. Needham / Ronan bemerken zur Etymologie des Schriftzeichens: „Bild eines Kopfes, (der eine Person symbolisiert), der sich auf einer Straße fortbewegt, daher Weg oder ‚der rechte Weg'." J. Needham, *Wissenschaft und Zivilisation in China*, Bd. 1 der von C. A. Ronan bearbeiteten Ausgabe, Frankfurt/M. 1988, 181.
Ich stimme H. G. Creel zu, wenn er sagt: „It must be clearly understood then that we are not looking for *the* meaning of „the *tao*" We are looking, rather, for the meaning – or possibly meanings – most appropriate to the particular context with which we are dealing: „H. G. Creel, l.c. 303. Der Begriff *dao* ist ein Begriff mit ‚verschwommenen Rändern', cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 71.

‚sprechen', ‚sagen', ‚nennen', und diese Bedeutung hat sich durch die Jahrtausende (...) bis heute erhalten. [25]

ke 可	May, can, might, able; sign of potential mood.
fei 非	Wrong, bad. A negative; not, not to be, without.
chang 常	Constantly, frequently, usually, habitually. Regular. Common. A rule, a principle.[26]
ming 名	A name. Reputation. Fame. N.A. (Numerary Adjunct or classifier of nouns) for persons.[27]

Überschaut man nun die beiden Anfangsverse des 1. Kapitels des *Laozi*, so fällt die Parallele des in Vers. 1 dreimal vorkommenden Zeichens *dao* und des in Vers 2 dreimal vorkommenden Zeichens *ming* auf.

Konzentrieren wir uns zunächst auf den Leitbegriff *dao*, so können wir zwei Hauptbedeutungen unterscheiden:

A. *dao* in einem dem gr. *(h)odos* verwandten Sinne: Weg, Lauf, Methode, bzw.: gehen, leiten, zeigen etc.
B. *dao* in einem der gr. *logos* bzw. *legein* verwandten Sinne: sagen, nennen, bezeichnen etc.

Das Changieren dieser beiden Hauptbedeutungen spielt bei den Übersetzungen des Verses 1, insbesondere bei der Übersetzung des zweiten *dao* in Vers 1 (*dao* ke *dao* fei *chang dao*) eine entscheidende Rolle. Ausgehend von der unterschiedlichen Übersetzung des 2. *dao* lassen sich zwei Deutungsrichtungen des (ersten Teils des) 1. Verses (*dao* ke *dao*) unterscheiden, wobei die erstere von der Hauptbedeutung A *(h)odos* und die zweite von der Hauptbedeutung B *legein* ausgeht. In der Deu-

[25] E. Schwarz, *Laudse, Daudedsching*, München ²1985, 7 f. Zur Etymologie cf. ibid. 9–16. Zur möglichen Verwandtschaft mit Wörtern aus dem Indo-Europäischen Sprachbereich cf. die m.E. etwas dubiosen etymologischen Konjekturen von V. H. Mair, in *Tao Te Ching, Lao-Tzu*, New York–London 1990, 132 f.

[26] Das Zeichen *chang* 常 kommt sehr häufig im *Laozi* vor und wird – soweit ich sehe – durchgängig in einem ‚positiven' Sinne gebraucht. Cf. weiter unten die Übersetzung von J. J. L. Duyvendak. Hinweisen möchte ich in diesem Sinne insbesondere auf Kap. 32: *dao chang wu ming* 道常無名 [dt. etwa: Weg (be)ständig ohne Namen), Kap. 51 *chang ziran* 常自然 (dt. etwa: Beständig von selbst so), sowie auf Kap. 55 (ibid. Kap. 16): *zhi chang yue ming* 知常曰明 [dt. etwa: Wissen (be)ständig nennen klar/Licht].

[27] Hinzuweisen ist hier vielleicht vor allem auf Kap. 25: *wu bu zhi qi ming, zi zhi yue dao* 吾不知其名，字之曰道 (dt. etwa: ich nicht wissen seinen Namen, Schriftzeichen (dies) es nennen Weg); sowie auf die oben bereits zitierte Stelle aus Kap. 37: *dao chang wu ming*.

tung des 2. Teils des 1. Verses (fei *chang dao*) dagegen scheinen die meisten Übersetzer, d.h. Interpreten – soweit ich sehe, ist Duyvendak die einzige Ausnahme[28] – weitgehend übereinzustimmen.

Bevor wir die bunte Palette verschiedener Übersetzungen bewundern, möchte ich vorläufig eine rohe ‚Trockenmauerübersetzung' in ‚harter Fügung' der Zeichen geben, die – sich noch im Zwischenbereich von Transliteration und Translation aufhaltend – zunächst so weit wie möglich auf eine gerundete bzw. geglättete Übersetzung verzichtet, eingedenk dessen, daß Translation schon Interpretation ist.[29] Es gilt, die Ambiguität des chinesischen Textes so lange wie möglich vor dem Eingriff des nach Eindeutigkeit strebenden West-Übersetzers in Schutz zu nehmen. No intolerance of ambiguity!

Die folgende Juxtaposition ist hoffentlich zunächst vage genug:

dao^{1} ((a)way(s) ... cf. *dao*^{2}) *ke* (can) *dao*^{2}
(A: method, go, lead, guide...)
(B: speak, tell...)

fei (not) *chang*	(constantly, frequently, usually...)	*dao*^{3} (cf. *dao* $^{1+2}$)
ming^{1}	((a)name(s))*ke* (can)	*ming*^{2} ((to) name)
fei (not) *chang*	(constantly...)	*ming*^{3} (cf. *ming*$^{1+2}$)

Sehen wir etwas näher zu und betrachten im folgenden Abschnitt zunächst

1. einige repräsentative Beispiele aus der Vielzahl der auf uns gekommenen *konventionellen* Lesarten des *dao ke dao*, bei denen das *dao*^{2} im Sinne von ‚speak, tell' (B) gedeutet wird.

2. einige *unkonventionelle* Lesarten bei denen das *dao*^{2} im Sinne von ‚method, go, lead etc. ...' (A) gedeutet wird.

Ferner werde ich Duyvendaks abweichende Deutung des *fei chang dao* vorstellen, um dann im Schlußteil dieses Essays einen eigenen Übersetzungs- bzw. Deutungsvorschlag zu wagen.

Es versteht sich, daß der hier vorgestellte Katalog von Übersetzungen keinerlei Vollständigkeitsanspruch erheben kann. Er versucht lediglich, exemplarisch einige repräsentative Deutungen ausgewiesener Sinologen zusammenzubringen.

„I have no hope of determining *the* meaning of these words."[30]

Mein Ziel ist nicht, den chinesischen Text ‚adäquat' ins Deutsche zu übersetzen, sondern, einige Übersetzungen als Katalysatoren benutzend,

[28] Cf. dazu weiter unten, Abschnitt 4.3.
[29] Cf. dazu weiter unten, Kap. 6.
[30] H. G. Creel, l.c. 300.

den chinesischen Text am Ende ins Chinesische zu übertragen. So ist nach dem Durchgang durch viele Hilfsübersetzungen am Ende eines langen Übersetzungsprozesses angekommen die wohl angemessenste Translation des chinesischen *dao* die Transliteration *dao*. Da bei dieser Transliteration am Ende all jene Hilfsübersetzungen konnotiert sind, ist sie mehr als eine leere Tautologie.

4. Lesarten der Anfangsparallele

4.1. Konventionelle Lesarten des *dao ke dao*

Diesen Lesarten möchte ich zunächst die beiden klassischen Kommentare des *Heshanggong* 河上公[31] und des *Wang Bi* 王弼[32] voranstellen.

Der *Laozi*-Text einschließlich des *Heshanggong*-Kommentars lautet in der Übersetzung von E. Erkes:

> The Tao that can be *discussed.*
>
> This means: The Tao of classical conception and of the doctrine of government is not the eternal Tao.
>
> It is not the Tao of longevity existing of itself. The eternal Tao must by doing nothing nourish the spirit, and without acting pacify the people. [What] renounces splendour, hides its light, destroys its traces and conceals its origin, that cannot be called Tao.[i.e. cannot be discussed as *dao*, G.W.]
>
> The name that can be named.
>
> This means the name of wealth and honour, of eminence, glory and high descent is not the eternal name.
>
> It is not the name of that which of itself exists eternally. The eternal name likes [to be] like a child that does not yet talk, like a chicken that has not yet broken through [the eggshell]. The luminous pearl is within the oyster, the beautiful gem is within the rock. Though resplendent within, one ought to look outwardly stupid and dull.[33]

Der *Laozi*-Text einschließlich des *Wang Bi*-Kommentars lautet in der Übersetzung von A. Rump (in Zusammenarbeit mit Wing-tsit Chan):

> The Tao that can be told of is not the eternal Tao; The Name that can be named is not the eternal name. The Tao that can be told of and the name

[31] Um 170 v.u.Z. ??? Entstehung dieses ältesten der bisher bekannten vollständigen *Laozi*-Kommentare vermutlich 2. Jahrhundert n.u.Z. ???

[32] 226–249 n.u.Z.

[33] E. Erkes, *Ho-Shang-Kung's Commentary on Lao-Tse*, Ascona 1950, 13.

> that can be named point to a particular affair and construct a form but not their eternal aspect. Therefore they cannot be told of or named.[34]

Betrachten wir nun in chronologischer Reihenfolge einige prominente deutsche und englische Übersetzungen:

1. *Victor von Strauß*:
„Tao, kann es ausgesprochen werden, ist nicht das ewige Tao. Der Name, kann er genannt werden, ist nicht der ewige Name."[35]

Bemerkenswert ist, daß V. v. Strauß *dao*[1] und *dao*[3] unübersetzt läßt, während er – wie alle folgenden zehn als ‚konventionell' bezeichneten Übersetzer – *dao*[2] im Sinn von *logos* bzw. *legein* deutet.

Vom *chang dao* als dem ‚in sich verharrend und unveränderlich ... Beständigen, Ewigen' [???] sagt V. v. Strauß: „Als dieses ist es reines vor- und überseiendes Wesen, das auch erst sein Sein setzt, also der absolute Grund sein [seiner? G.W.] selbst, während es in dem zweiten, dem Aussprechlichen, sich als seiend setzt."[36]

Diese Diktion möchte sich in einer komparativen Studie zum Thema ‚Fichte und China' gut ausnehmen; in einer Laozi-Interpretation ist sie ent-setzlich.

2. *Richard Wilhelm*:
„Der SINN, der sich aussprechen läßt, ist nicht der ewige SINN.
Der Name, der sich nennen läßt, ist nicht der ewige Name."[37]

Zur Übertragung von *dao* durch ‚SINN' sagt Wilhelm im Kommentar:

> Dies geschah im Anschluß an die Stelle im Faust I, wo Faust vom Osterspaziergang zurückkehrt, sich an die Übersetzung des Neuen Testaments macht und die Anfangsworte des Johannesevangeliums u.a. mit: „Im Anfang war der ‚Sinn' wiederzugeben versucht.[38] Es scheint das die Übersetzung zu sein, die dem chinesischen ‚Dau' [scil. *dao*, G.W.] in seinen verschiedenen Bedeutungen am meisten gerecht wird.[39]

[34] *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi*, Translated by Ariane Rump in Collaboration with Wing-tsit Chan, Honolulu 1979 (= Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, no. 6).

[35] *Lao-Tse, Tao Te King*, Übertragung und Kommentar von Victor von Strauß, Leipzig, 1870, Zürich 1959, 57.

[36] L.c. 169 f.

[37] *Laotse, Tao Te King*, Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, Jena 1911; Düsseldorf–Köln 1957, 41.

[38] „In den chinesichen Bibelübersetzungen ist Logos fast durchweg mit Dau wiedergegeben." Anmerkung bei Wilhelm, l.c. 25.

[39] L.c. 24 f.

Obgleich die ursprüngliche Bedeutung der Wurzel des deutschen Wortes ‚Sinn' offenbar in der Tat die einer Ortsbewegung war[40] und das Wort insofern nicht ungeeignet zur Übersetzung von *dao* im Sinne der Hauptbedeutung A: (*h)odos* (Weg, Lauf; gehen etc.) zu sein scheint, muß doch bemerkt werden, daß mir bei der Laozi-Übersetzung sowohl johanneische als auch faustische Konnotationen deplaziert erscheinen. Mitunter kommt es bei diesem so verdienstvollen Übersetzer,[41] dem ich meine erste Bekanntschaft mit China verdanke, dort, wo die christliche Verpflichtung nachklingt, zu störenden Obertönen. Dies ist bei seiner Übersetzung des lachenden Zhuangzi vielleicht noch deutlicher als bei der des lächelnden Laozi. Jenes Lachen ist dem christlichen Geist wohl noch fremder als dieses Lächeln.

3. *Feng Youlan*:
„The Tao that can be comprised in words is not the eternal Tao;
the name that can be named is not the abiding name."[42]

4. *Arthur Waley*:
„The Way that can be told of is not an unvarying Way;
The names that can be named are not unvarying names."[43]

In der ‚Paraphrase' heißt es:

> The Realists demand a ch'ang-tao, an ‚unvarying way' of government, in which every act inimical and every act beneficial to the state is codified and ‚mated' to its appropriate punishment or reward. The Taoist replies that though there does exist a ‚ch'ang-tao', an ‚unvarying Way', it cannot be grasped by the ordinary senses nor described in words.[44]

[40] *Deutsches Wörterbuch* von J. u. W. Grimm, Bd. 16, Stichwort ‚Sinn'.

[41] J. J. Clarke schreibt in der Einleitung des von ihm herausgegebenen Bandes *C. G. Jung und der östliche Weg* folgendes: „Wilhelm war Missionar in China gewesen, wo er sich dem Studium der Sprache und der Literatur des Landes emsiger widmete als der Bekehrung seiner Menschen – einmal hatte er sich Jung gegenüber gebrüstet, er habe faktisch keinen einzigen Chinesen bekehrt!", l.c. 14. Dies spricht für ihn. Sein wirkliches ‚Bekehrungswerk' hat er im Westen durch seine Übersetzungen vollbracht!

[42] *A Short History of Chinese Philosophy*, by Feng Youlan, ed. by Derk Bodde, New York 1948, Paperback Edition 1966, 94. Zum Kommentar cf. l.c. 94–97: Tao, the Unnamable, Zur Problematik der Übersetzung des *chang dao* durch ‚eternal Tao' cf. weiter unten.

[43] *The Way and its Power*, by Arthur Waley, New York 1958, 141.

[44] L.c. 141/2. Zur Übersetzung des *chang* als ‚unvarying' cf. weiter unten die Diskussion von Duyvendaks Übersetzung. Hier vermag ich dem großen Übersetzer Waley nicht zu folgen. Auch dann nicht, wenn er sagt, *dao* „[meant] ultimately something very like God, in the more abstract and philosophical sense of that term. Now it so happens that all the meaning-extensions of this word *tao* (even including

5. *D. C. Lau*:
„The way that can be spoken of
Is not the constant way;
The name that can be named
Is not the constant name.“[45]

In der Einleitung, kommentiert Lau: „In other words, the ‚tao‘ that can be described, cited as authority, and praised is not the immutable way.“[46]

Die Übersetzung des *chang* durch ‚constant‘ ist der Übersetzung durch ‚ewig‘ insofern vorzuziehen, als hier die Gefahr christlicher Konnotationen vermieden wird. Ob freilich das ‚constant‘ (J. Legge) im Sinne von ‚immutable‘ bzw. ‚unvarying‘ (A. Waley) oder unchanging (J. Legge) verstanden werden muß oder vielmehr gerade im Sinne von ‚constantly changing‘, ist die Frage.[47]

6. *Chan Wing-Tsit*:
„The Tao (Way) that can be told of is not the eternal Tao; The name that can be named is not the eternal name.“[48]

> Comment: While ancient Chinese philosophical schools differed in many respects, most of them insisted on the correspondence of names and actualities. They all accepted names as necessary and good. Lao Tzu, however, rejected names in favour of the nameless. This, among other things, shows the radical and unique character of Taoism. To Lao Tzu, Tao is nameless and is the simplicity without names, and when names arise, that is, when the simple oneness of Tao is split up into individual things with names, it is time to stop.[49]

the last: ‚I am the Way‘) also exist in European languages, so that Western scholars have had no difficulty in understanding it.“ l.c. 30 f. Abweichend von Waley würde ich sagen: ‚in *mis*understanding it‘.

[45] *Lao Tzu, Tao Te Ching,* translated with an Introduction by D. C. Lau, London 1963, 57.

[46] L.c. 15.

[47] Cf. dazu weiter unten.

[48] *A Source Book in Chinese Philosophy*, translated and compiled by Wing-Tsit Chan, Princeton 1963, Paperback Edition 1969, [4]1973, 139. Cf. auch B. J. Schwartz, *The World and Thought in Ancient China*, l.c. 197: „The *tao* of which one can speak is not the eternal (or permanent?) *tao* ...“. Schwartz spricht vom dao „in its aspect of the ineffable eternal“ (ibid.).

[49] L.c. 139 f.

7. Chang Chung-yuan:
„The Tao that can be spoken of is not the Tao itself. The name that can be given is not the name itself."[50]

Im Anschluß an Heideggers Kritik: „Man übersetzt Tao ... durch Vernunft, Geist, Raison, Sinn, Logos"[51] sagt Chang Chung-yuan zurecht: „... Tao has been identified in the past as reason[52] or nature, eternal or absolute. These names are all one-sided and misleading. Therefore in this translation ‚Tao' is called ‚the Tao itself'"[53].

Damit ist freilich die Problematik des *dao* als *chang dao* nicht gelöst.

So berechtigt mir Heideggers Kritik an der ‚Herrschaft der Methode'[54] zu sein scheint, – der Weg, den man zur Methode machen kann, ist nicht ‚*der*' Weg –, und so berechtigt es mir ferner zu sein scheint, bei *dao* im Sinne von Weg an Wasser-Weg bzw. -Lauf zu denken[55], so fragwürdig scheint mir die Deutung Heideggers zu sein, nach der ‚der (sic!)[56] Tao, der alles be-wegende Weg sein könnte', ‚der große verborgene Strom, der alles be-wegende, allem seine Bahn reißende Weg'[57]. Heideggers Bild des Stromes läßt eher an ein sich mit roher Gewalt seine Bahn brechendes Hochwasser, als an die sanfte Gewalt des Wassers denken, von dem im *Laozi* in Kapitel 78 die Rede ist. ‚Der Tao' Heideggers ist soz. zu maskulin – aktionistisch vorgestellt, d.h. undaoistisch.[58] In Heideggers Laozi-Deutung mögen hier wohl eher Hölderlin-

[50] *Tao: A New Way of Thinking,* A Translation of the Tao Te Ching with an Introduction and Commentaries by Chang Chung-yuan, New York etc. 1977, 1.

[51] Cf. M. Heidegger, *Das Wesen der Sprache*, in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, 198.

[52] Cf. e.g. die Übersetzung von P. Carus: „The Reason that can be reasoned is not the eternal Reason". Zitiert nach H. G. Creel, l.c. 310. Ich stimme der Kritik von Creel und Hansen an dieser Übersetzung zu.

[53] *Tao: A New Way of Thinking*, l.c. 2.

[54] M. Heidegger, *Das Wesen der Sprache*, l.c. 198.

[55] Cf. e.g. *Laozi*, Kap. 32.

[56] Wäre es in dubio nicht viel angemessener *den dao* durch *die dao* zu übersetzen?! Hat Heidegger lediglich den Artikel von ‚Weg' auf *dao* übertragen, oder sind unterschwellige theologische Reminiszenzen im Spiel? „*V. von Strauß* hält *Tao* für den *persönlichen Gott* und meint, daß der Begriff sich fast durchweg mit dem Gottesbegriff der Offenbarung decke. Daher sagt er auch stets *der Tao* ..." A. Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg ^{2}1964, 271 f. Wie dem auch sei: in jedem Fall handelt es sich bei der Maskulinisierung des *dao* m.E. um eine unerlaubte Übertragung.

[57] Cf. M. Heidegger, *Das Wesen der Sprache*, l.c. 198.

[58] Zur Frage, ob der Weg, den man ‚wegen' i.e. bahnen bzw. brechen kann, gerade *nicht* ‚*der*' Weg ist, cf. weiter unten Abschnitt 4. Wenn Heidegger sagt: ‚Alles ist Weg', so gilt dies auch für das, was er abschätzig als bloße ‚Abwässer' jenes ‚großen verborgenen Stromes' bezeichnet (Heidegger, l.c. 198). Im übrigen sehe ich nicht,

sche Bilder – etwa die vom ‚Rasen des Halbgotts', i.e. vom ‚tobenden' Rhein[59] eingeflossen sein. Insofern möchte ich Heideggers *dao*-Deutung eher als ‚alemannisch' denn als ‚daoistisch' bezeichnen.

8. *Rhett Y. W. Young* und *Roger T. Ames*:
„The Tao which can be spoken of is not the eternal Tao.
The name which can be named is not the eternal Name."[60].

Young / Ames merken an:

> 1. The word ‚tao' […] appears three times in this first phrase. The first and the third ‚tao' is a special term in Lao Tzu's philosophy. [Warum nicht auch das zweite ‚*dao*'? G.W.] In this chapter, the special term designates the body and the force which structure the universe. The second ‚tao' means ‚to speak' [Translation is interpretation, G.W.]. In the Introduction above we have discussed the various levels of meanings that this special philosophical term takes on in various contexts. [Cf. die Einleitung von Chen Guu-Ying, l.c. 1–49.] This word has no equivalent in English, or even a word which approaches it in meaning. For this reason, we have simply romanized it throughout the text, leaving it to the reader to grasp its meaning from context.[61]

Diese *ars contextualis* und die Zurückhaltung bei der Determinierung des 1. und des 3. *dao* ist begrüßenswert, wie aber paßt dazu die Fraglosigkeit und Dezidiertheit bei der Übersetzung des 2. *dao*?

Chen Guu-Ying kommentiert: „The meaning of this entire chapter rests in the the word ‚Tao'"[62]. So weit kann ich ihm folgen. Er fährt fort: „This Tao has a metaphysical significance …"[63]. Hier kann ich ihm nicht mehr folgen. Verbindet man mit dem Gebrauch des westlichen Terminus ‚Metaphysik' die Trennung von Metaphysischem und Physischem, scil. von Transzendentem und Immanentem, von Noumenalem und Phänomenalem etc. – kurz von Welt und ‚Hinter-Welt', um ein Wort des Postmetaphysikers Nietzsche zu borgen, dann halte ich die Rede von einem ‚metaphysical Tao' bzw. ‚transcendental Tao'[64] bei Laozi für deplaziert. Mit den eigenen Worten des ‚späteren' Roger

inwieweit der Strom groß und verborgen ist. Vielmehr ist er auch im Kleinsten und Unscheinbarsten – z.B. im Kote (cf. Zhuangzi, Kap. 22) überall ‚unverborgen'.

[59] Cf. Hölderlin, *Der Rhein*.

[60] *Lao Tzu, Text, Notes and Comments by Ch'en Ku-Ying* [Chen Guu-Ying, G.W.], translated and adapted by Rhett-Y. W. Young and Roger T. Ames, San Francisco, 1977, [2]1981, 51.

[61] L.c. 51.

[62] L.c. 55.

[63] Ibid.

[64] L.c. 56 sowie 2–7: The Real Metaphysical Tao.

T. Ames möchte ich vor dem „‚transcendental pretense' in our approach to alternative cultures"[65] warnen.

9. *Robert G. Henricks*:
„As for the Way, the Way that can be spoken of is not the constant Way; As for names, the name that can be named is not the constant name."[66]

10. *Chad Hansen*:
„Ways that can be told are not constant ways."[67]

> The standard translation of the first line is: „The ‚Dao' that can be told is not the constant ‚Dao'." (Translaters usually capitalize ‚dao' – as they would ‚God') Note first that nothing in the Chinese corresponds to the definite article ‚the'. Translators conform to their own community practice of always putting ‚the' before ‚dao'. We could, in principle, take as interpretive hypothesis that the subject was ‚a dao' or ‚any dao', or simply ‚daos'. The translating convention embodies an ancient interpretive hypothesis that all Daoists must worship a mystical godlike ‚dao'. Thus they presume in translation what they cannot find in the original: assention of the existence of a single, ineffabel ‚dao'.[68]

Ich folge Hansen bei dieser *negativen* Bestimmung, wie *dao nicht* zu verstehen bzw. zu übersetzen ist.[69] Nicht folgen kann ich ihm bei seiner *positiven* Bestimmung:

> I understand ‚dao' in Daoism as I understand it in Confucianism, Mohism, and elsewhere. It is a guiding way. The distinctive Daoist skepticism comes from the fluidity of convention. It does not result in a theory that language cannot capture the ‚Dao'. The skeptical claim is merely that any prescriptive discourse – any ‚dao' that language can express cannot be a constantly reliable guide to behaviour.[70]

Meines Erachtens ist *dao* kein ‚guiding way', d.h. kein ‚Leit-Weg' und auch kein Weg, den man weisen oder zeigen kann.[71]

65 D. L. Hall and R. T. Ames, *Anticipating China*, Albany/NY 1995, XVII.
66 *Lao-tzu, Te-Tao-Ching, A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts.* Translated, with an introduction and commentary by Robert G. Henricks, New York 1989, 188.
67 Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, Oxford 1992, 216.
68 L.c. 215.
69 Cf. auch H.-G. Möllers Übersetzung: „Ein Dao, kann es als Dao bestimmt werden, ist kein stetiges Dao". Laotse, *Tao Te King, Nach den Seidentexten von Mawangdui*, Frankfurt/M. 1995, 144.
70 L.c. 229.
71 Cf. dazu Abschnitt 4 dieses Kapitels.

Überschaut man die hier vorgestellten zehn ‚konventionellen' Lesarten, so stellt man fest, daß *dao*$^{1+3}$ mit Ausnahme von R. Wilhelm, der es durch ‚SINN' übersetzt, entweder unübersetzt bleibt[72] oder durch ‚way'[73] bzw. ‚ways'[74] übersetzt wird, während *dao*^{2} durch ‚can be spoken of'[75] bzw. ‚can be told (of)'[76] oder ähnlich durch ‚can be comprised in words'[77], ‚ausgesprochen werden kann'[78] bzw. ‚sagbar'[79] übersetzt wird.

Auffällig ist der selbstverständliche, nicht weiter begründete Wechsel von der Hauptbedeutung

A *dao*$^{1+3}$ = *(h)odos* = *way* zur Hauptbedeutung
B *dao*^{2} *logos*, *legein* = *to tell*, *speak*

bei der Übersetzung von Vers 1.

Wäre im Hinblick auf die augenfällige strenge Parallelität des chinesischen Textes:

dao^{1} *ke* *dao*^{2} *fei* *chang* *dao*^{3}
ming^{1} *ke* *ming*^{2} *fei* *chang* *ming*^{3}

in Analogie zur einheitlichen Übersetzung von *ming*$^{1+2+3}$ in Vers 2 (The names^{1} that can be named^{2} are not the constant names^{3}) nicht eine vergleichbar einheitliche Übersetzung von *dao*$^{1+2+3}$ naheliegend: The ways^{1} that can be ‚wayed'^{2} – verstanden als transitives Verb – are not the constant ways^{3} ? Sollte der einzige Grund der Uneinheitlichkeit darin zu suchen sein, daß ‚way' im Unterschied zu ‚name' im Englischen nicht nominal *und* verbal gebraucht werden kann?

Die folgenden unkonventionellen Lesarten sollen zeigen, daß bei einer Reihe von Übersetzungen offenbar so etwas wie ein ästhetisch-

72 V. v. Strauß, Feng Youlan, Chan Wing-Tsit, Chang Chung-Yuan, R. Y. W. Young / R. T. Ames.

73 A. Waley, D. C. Lau, R. G. Henricks.

74 Ch. Hansen.

75 D. C. Lau, Chang Chung-Yuan, R. Y. W. Young / R. T. Ames, R. G. Henricks.

76 A. Waley, Chan Wing-Tsit, Ch. Hansen, cf. auch H. G. Creel, l.c. 314: „can be talked about (or, pointed out)".

77 Feng Youlan.

78 V. v. Strauß, R. Wilhelm.

79 Cf. E. Schwarz., *Laudse, Daudedsching*, München 1980, [2]1985, 51. In der kürzlich erschienen Übersetzung von A. C. Dantos *Mysticism and Morality* wird die Anfangspassage, E. Schwarz zitierend, wunderlicherweise wie folgt wiedergegeben: „Sagbar das Dau / doch nicht das ewige Dau / nennbar". A. C. Danto, Mystik und Moral – östliches und westliches Denken, München 1999, 115. Die Wege des *dao* sind wunderbar!

semantisches Unbehagen hinsichtlich der Aparallelität der konventionellen Lesarten empfunden worden ist.

Max Kaltenmarks Sätze in seinem *Lao Tseu et le taoisme* verdeutlichen den fließenden Übergang zwischen dem, was ich hier Hauptbedeutung A (*dao = (h)odos*) und Hauptbedeutung B (*dao = logos*) genannt hatte:

> Die eigentliche Bedeutung des Wortes ,tao' ist ,Weg', ,Pfad'. Verbal gebraucht, bedeutet das gleiche Wort (mitunter mit einem geringfügig veränderten Zeichen geschrieben): ,einen Weg bahnen'[80], ,führen', ,eine Verbindung herstellen'. Derjenige, welcher seinem Nächsten einen Weg weist, belehrt ihn durch das Wort. So hat ,tao' auch die Bedeutung ,sagen', die eines ,Wortes', das unterrichtet und belehrt, endlich den [Sinn, G.W.] einer Lehre.[81]

Dies ist in Erinnerung zu behalten, um den Eindruck zu zerstreuen, es handele sich bei den folgenden Übersetzungen um gänzlich verschiedene Lesarten. Beim Begriff des *dao* als einem Begriff mit ,verschwommenen Rändern' verfließen die Bedeutungen ineinander. Diese ,Flüssigkeit des Begriffs' gilt es vor westlichen Verfestigungen in Schutz zu nehmen.

4.2 Unkonventionelle Lesarten des *dao ke dao*

1. *James Legge*:
„The Tao that can be trodden is not the enduring and un*chang*ing Tao. The name that can be named is not the enduring and un*chang*ing name."[82]

2. *W. K. Liao*:
W. K. Liao übersetzt im Rahmen seiner Übertragung des Hanfeizi-Kommentars[83] in Anlehnung an P. Carus[84] den Anfang des *Laozi* wie folgt:

[80] „Das Wort ,tao': ,Weg' unterscheidet sich nur geringfügig von einem Wort ähnlicher Aussprache, das für sich allein die Bedeutung ,einen Weg bahnen, in Verbindung setzen' hat. Ist ein Fürst [...] zur Ausübung der Herrschaft geeignet, so sagt man, der Himmel ,bahnt ihm den Weg'[...]. M. Granet, *Das chinesische Denken*, Frankfurt/M. 1989 (= stw 519), 239.

[81] M. Kaltenmark, *Lao-tzu und der Taoismus*, Frankfurt/M. 1981, 45.

[82] *The Sacred Books of China. The Texts of Taoism*. Translated by James Legge. London 1891, [2]1927, 47.

[83] Cf. weiter unten.

[84] *The Canon of Reason and Virtue, Lao-tze's Tao-Teh-King, Chinese and English*, by Paul Carus, Open Court, La Salle, Illinois 1898. In der Auflage von 1954 finde ich lediglich die Übersetzung: „The Reason that can be reasoned is not the eternal Reason ...", l.c. 73.

„The Tao that can be traced as a way is not the eternal way. The name that can be defined as a name is not the eternal name.“[85]

3. Günther Debon:
„Könnten wir weisen den ‚Weg‘,
Es wäre kein ewiger Weg.
Könnten wir nennen den Namen,
Es wäre kein ewiger Name.“[86]

4. Jan Ulenbrook:
„Weg / kann / zeigen, / nicht / beständige / Weg,
Name / kann / nennen, / nicht / beständige / Name.“
bzw. in der ‚gerundeten‘ Version:
„Der Weg, der zeigbar, ist nicht der beständige Weg,
der Name, der nennbar, ist nicht der beständige Name.“[87]

In der Einleitung erläutert Ulenbrook:

> [...] und das, weil der rechte Weg als das alle Kreatur ständig Wandelnde in jedem Augenblick sowohl Ende wie Anfang und damit Tod und Leben in eins schürzt und als das unauflösbare Ineinander des immer ureinen Werdens und Vergehens sich keinem beständigen Namen fügt.[88]

5. *R. B. Blakney*:
„There are ways but the Way is uncharted. There are names but not nature in words.“[89]
Paraphrase:
„None of the ways observed or described by us, in which things happen or events occur, is the Master Way by which nature works. No word or name can disclose nature's deepest secret.“[90]

[85] *The Complete Works of Han Fei Tzu,* Translated from the Chinese with Introduction and Notes by W. K. Liao, London 1959, 194.

[86] *Lao-tse, Tao-Te-King*, Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Günther Debon, Stuttgart 1961, ^{2}1979, 25.

[87] *Lao Tse, Tao Te King*, ins Deutsche übertragen und mit einer wörtlichen Übersetzung, einer Einleitung und Erläuterungen versehen von Jan Ulenbrook, 1980, ^{2}1986, 44 f. Leider ist diese für den um ‚Wörtlichkeit‘ bemühten Leser hilfreiche Laozi-Übersetzung dann doch nicht in allen Stücken des Textes so ‚wörtlich‘ wie hier bei der Anfangspassage des *Laozi*.

[88] L.c. 34.

[89] *The Sayings of Lao Tzu*, A new translation of the Tao Te Ching by R. B. Blakney, Taiwan 1981, 2.

[90] Ibid.

Im Zusammenhang mit der Erläuterung des Schlüsselbegriffs *dao* findet sich die interessante Bemerkung:

> In Chinese, nouns often become verbs at the pleasure of the user. Thus, in Poem 1, line 1, Tao, the Way, is used both as a noun and a verb. Literally, therefore, one could translate these two famed first lines as follows: The way that can be way-ed is not the eternal way. The name that can be named is not the real name. This is picturesque and would be familiar to many lovers of these poems and will serve as a background for comparison with the rendering I have given.[91]

So sehr mir der wörtliche Übersetzungsvorschlag „The way that can be way-ed ..." gefällt[92], so sehr mißfällt mir die Parallele zum christlichen Gott: „Jesus saith unto him, I am the way ..."[93] Dies ist nicht der Weg des Laozi.

6. *Victor H. Mair*:
„The ways that can be walked are not the eternal Way;
The names that can be named are not the eternal name."[94]

Ähnlich, doch in angemessener Übertragung des *chang dao*, bietet H.-G. Möller als sinnvolle Übersetzungsmöglichkeit der ersten Zeile an: „Der Weg, der gegangen werden kann, ist nicht der stetige Weg."[95]

Im Unterschied zu den an der Hauptbedeutung B (*dao* = *logos*, *legein* etc.) orientierten ‚konventionellen' Lesarten gehen die hier aufgeführten ‚unkonventionellen' Lesarten von der Hauptbedeutung A (*dao* = *(h)odos*) aus: (The ways that can be *way-ed* ... resp. The Tao that can be trodden ... J. Legge), (... the Way is uncharted R. B. Blakney), (The ways that can be *walked* ..., V. H. Mair, H.-G. Möller), (The Tao that can be *traced* as a way ... W. K. Liao) bzw. markieren den Übergang von Bedeutung A zu Bedeutung B: (könnten wir *weisen* den Weg ... G. Debon), (Der Weg, der *zeigbar* ... J. Ulenbrook). Von hier aus ist es nicht mehr weit zu den konventionellen Lesarten: (*sagbar* das Dau ... E. Schwarz) bzw. (The Way that *can be spoken of* ... R. G. Henricks u.a.). (Ways that *can be told* ... Ch. Hansen u.a.).

Dieses Spektrum mag hier zur Verdeutlichung der Bandbreite möglicher sinnvoller Übersetzungen des *dao ke dao* genügen. Bevor ich einen

[91] L.c. 15.
[92] Cf. Abschnitt 4 dieses Kapitels.
[93] L.c. 16.
[94] *Tao Te Ching, Lao Tzu,* An Entirely new Translation based on the Recently Discovered Ma-Wang-Tui Manuscripts. Translated, annotated, and with an Afterword by Victor H. Mair, New York etc. 1990, 59.
[95] *Laotse, Tao Te King*, hrsg. v. H.-G. Möller, l.c. 146.

eigenen Übersetzungsvorschlag mache, werde ich mich jetzt noch der Deutung des *fei chang dao* zuwenden und dabei insbesondere auf Duyvendaks abweichende Deutung eingehen.

4.3. Eine abweichende Deutung des *fei chang dao*

Alle bisher vorgestellten ‚konventionellen' bzw. ‚unkonventionellen', Lesarten stimmen – ohne Ansehung der unterschiedlichen Lesart des *dao*^{2} im Anfangsvers von Kapitel 1 des Laozi – darin überein, daß die in der ersten Hälfte von Vers 1 (analog verhält es sich in Vers 2) gegebene Charakterisierung des *dao*^{1} durch *dao*^{2} eine Negation (*fei*) des *dao*^{3} ist, das seinerseits positiv als *chang dao*^{3} bestimmt ist. Kurz: *dao*^{1}, das *ke dao*^{2} (i.e. gegangen, gezeigt, gesagt etc. werden kann) ist nicht (*fei*) *dao*^{3}. Dieses – gewöhnlich als das ‚wahre' *dao*, das *dao* selbst bzw. als ‚*der* Weg' angesehene *dao*^{3} ist als *chang dao* bestimmt. In dieser Bestimmung des *dao*^{3} als *chang dao* liegt also eine gewöhnlich als positiv angesehene Bestimmung des *dao*, die der negativen Bestimmung (*ke dao*) gegenübersteht.

Was heißt nun *chang*? Zu erinnern ist hier zunächst noch einmal an ‚Mathews' Chinese-English Dictionary: *chang* 常 = constantly, frequently, usually, habitually etc.

Schauen wir nun auf die hier vorgestellten Übersetzungen des *chang* im 1. Vers des *Laozi*, Kapitel 1, zurück, so ergibt sich folgendes Bild: Die überwiegende Mehrzahl der *Laozi*-Interpreten übersetzt *chang* durch ‚ewig / eternal', so R. B. Blakney, Chan Wing-Tsit, G. Debon, E. Erkes, Feng Youlan, W. K. Liao, V. H. Mair, R. Y. W. Young / R. T. Ames. Ohne an dieser Stelle auf die Etymologie und die Begriffsgeschichte von ‚ewig' bzw. ‚eternal' eingehen zu müssen, erhellt von selbst, daß der Begriff der ‚Ewigkeit' einer der Schlüsselbegriffe der abendländischen Metaphysik ist. Insbesondere seiner christlichen Konnotationen wegen leistet er der seit der Zeit des Figurismus, d.h. seit Leibniz und Bouvet, bestehenden Gefahr christlicher *Laozi*-Projektionen Vorschub und ist insofern irreführend. Er erscheint mir deshalb zur Übersetzung des chinesischen Wortes *chang* denkbar ungeeignet. Ganz richtig sagt P. A. Boodberg, daß *chang* „never meant ‚eternal' or ‚absolute' in our sense as currently used by so many translators of the first couplet of the Lao Tzu".[96]

[96] P. A. Boodberg, *Philological Notes on* Chapter *One of the Lao Tzu*, in: Journal of Asiatic Studies 20 (1957), 603. Auch J. Fischer-Schreiber übersetzt im *Lexikon der östlichen Weisheitslehren* unter dem Stichwort *Tao* das *chang* in der Eingangsparallele durch ‚ewig', (cf. *Lexikon der östlichen Weisheitslehren*, Bern–München–Wien, [3]1995, 378). Unter dem Stichwort *Ch'ang* heißt es: „Ch'ang bezeichnet das Wan-

Besser geeignet ist das metaphysisch weniger vorbelastete ‚constant / constante / (be)ständig'. Dementsprechend übersetzen *chang* durch ‚constant': Ch. Hansen, R. G. Henricks, D. C. Lau; ‚constante / permanent': J. J. L. Duyvendak; ‚beständig': J. Ulenbrook; ‚stetig': H.-G. Möller; ‚unvarying': A. Waley; bzw. ‚enduring and unchanging': J. Legge.[97]

Nun ist das Wort ‚constant' doppeldeutig. Es meint einerseits so viel wie ‚permanent' (Duyvendak), ‚unvarying' (Waley) = ‚unveränderlich' bzw. immutable (Lau) = ‚unwandelbar' und ‚unchanging' (Legge), andererseits aber auch ‚(be)ständig' bzw. ‚stetig'. In diesem letzteren Sinn kann man e.g. von einem ständigen bzw. stetigen Wechsel und Wandel der Dinge sprechen. Dieser Bedeutung – die auch ich favorisiere – scheinen nur einige wenige Übersetzer wie z.B. H.-G. Möller zuzuneigen.[98]

Von alters her scheint dagegen die überwiegende Zahl der Interpreten *chang* wenn nicht im Sinne von ‚eternal', so doch im Sinne von ‚permanent, immutable, unvarying, unchanging etc.' verstanden zu haben.[99]

Als Beleg möchte ich den ältesten der bisher auf uns gekommenen Kommentare von Kapitel 1 des Laozi, nämlich den Kommentar von Hanfeizi 韓 非 子 (gest. 233 v.u.Z.) anführen. In der von W. K. Liao besorgten Übersetzung heißt es:

> Indeed, anything that first exists and next goes to ruin, now lives and then dies, and prospers at the beginning and declines afterwards, cannot be said to be eternal.[100] Only that which begins with the creations of heaven and earth

dellose, das Gegenteil von Wandel. Es ist ein Kennzeichen des Tao." (l.c. 66). Dies ist insofern befremdlich, als unter dem Stichwort *Yin-yan*g ganz richtig gesagt wird, daß es die Grundeigenschaft von *Yin* und *Yang* sei, die *ständige Wandlung* hervorzubringen. „Der Wandel ist die Bewegung des Tao" (l.c. 456). So ist es.

[97] Cf. H. G. Creel, l.c. 302. Seiner eigenen Übersetzung „The *tao* that can be talked about (or, pointed out) is not the eternal *tao*", l.c. 314 kann ich nicht zustimmen.

[98] Dies stimmt auch am besten mit dem Gebrauch von *chang* in Vers 5 u. 6 des 1. Kap. überein, wo man das *chang wu yu* 常無欲 (V. 5) bzw. *chang you yu* 常有欲 (V. 6) am besten durch ‚immer / ständig, ohne Begierde' bzw. ‚immer / ständig haben Begierde' übersetzt. *Chang* hat m.E. keine ‚überzeitliche' Bedeutung, sondern meint etwas Zeitlich-Alltägliches. So sagen wir z.B. ‚Im April ist das Wetter wechselhaft – *immer dasselbe*!'

[99] Cf. auch H. Roetz, *Mensch und Natur im alten China*, Frankfurt/M.–Bern–New York 1984, 169 ff., der *chang* im Sinne von ‚feste Regel', ‚Invarianz' begreift.

[100] Während Liao *chang* hier durch *eternal* übersetzt, zieht W. Mögling in seiner deutschen Übersetzung ‚beständig' vor. Cf. *Die Kunst der Staatsführung, Die Schriften des Meisters Han Fei,* Aus dem Altchinesischen übersetzt von W. Mögling, Leipzig 1994, 182.

> and neither dies nor declines till heaven and earth disappear can be said to be eternal. What is eternal has neither a *chang*ing location nor a definite principle and is not inherent in an eternal place. Therefore the eternal cannot be traced as a way.[101]

Tatsächlich scheint hier *chang* als ‚eternal' bzw. als das ‚Unwandelbare' etwas zu sein, das dem Bereich des Natürlichen, das stetigem Wandel ausgesetzt ist, gegenübersteht.

Geht dieses so verstandene *chang* nun aber wirklich mit dem ‚wahren' *dao* zusammen? Ist *chang dao* dann nicht eine *contradictio in adiecto*?[102]

An dieser Stelle möchte ich kurz auf die abweichende Deutung des *chang dao* durch J. J. L. Duyvendak eingehen. Er übersetzt: „The way that may truly be regarded as the Way is other than a permanent way. The terms that may truly be regarded as terms are other than permanent terms."[103] Duyvendak kommentiert:

> This first chapter is fundamental for the right understanding of the entire book. The author starts by giving some definitions. What is ‚Tao'? The word means ‚way'. Now the characteristic feature of an ordinary way or road is the fact that it is un*chang*eable and permanent. [frz.: immuable, constante, permanente]. However, the Way, which is discussed here, is characterized by the very opposite: this Way is never-ending *chang*e. [frz.: ‚cette voie est la mutabilité perpétuelle elle-même']
> Being and Non-being, life and death, alternate constantly. [frz. ‚alternent constamment']. Nothing is permanent and un*chang*eable. The very concept of ‚way' therefore acquires an opposite meaning. Of the many paradoxes in the Tao-te-ching this one is the first and greatest.[104]

Nach Duyvendaks Interpretation kann der ‚wahre' Weg (i.e. the Way that may truly be regarded as the Way.) kein ‚permanent way' (‚voie constante') sein. Der ‚wahre' Weg ist gerade kein ‚unchangeable and permanent Way', sondern vielmehr ein ‚never-ending change'.

Da Duyvendak *chang dao* durch ‚voie *constante*' übersetzt und das ‚*constante*' im Sinne von ‚*immuable*, *permanente*' versteht als ‚permanent

[101] *The Complete* Works *of Han Fei Tzu,* Translated from Chinese with Introduction and Notes by W. K. Liao, London 1959, 194/5. Mögling übersetzt die letzten beiden zitierten Sätze: „Das Beständige jedoch kennt keine tiefen Wandlungen und festen Prinzipien. Und weil es keine festen Prinzipien hat, befindet es sich nicht an einem festen Platz und man kann es nicht benennen." *Die Kunst der Staatsführung*, l.c. 182.

[102] Cf. dazu auch H. G. Creel, l.c. 314 f.

[103] *Tao Te Ching*, translated from the Chinese and Annotated by J. J. L. Duyvendak, London 1954, 17. In der französischen Fassung heißt es: „La voie vraiment Voie, est autre qu' une voie constante ..." *Tao Tö King – Le livre de la Voie et de la Vertue* par J. J. L. Duyvendak, Paris 1953, 1987, 3.

[104] L.c. 17 f. bzw. 3 im frz. Text.

way' (d.h. nicht im Sinne von ‚constant alternation' bzw. ‚never-ending change'), muß er das *chang* ‚degradieren'[105] bzw. in einem abwertenden Sinne gebrauchen und vom ‚wahren' Weg unterscheiden.

Diese ‚Degradierung' des *chang dao* wirft freilich das große Problem auf, daß – wie bereits weiter oben bemerkt – das *chang* im *Laozi* soweit ich sehe durchgängig im ‚eminenten' Sinn gebraucht zu sein scheint. Hinzuweisen wäre im besonderen nochmals auf Kapitel 32: *dao chang wu ming* 道常無名 , Kapitel 37: *dao chang wuwei* 道常無爲 und vor allem auf Kapitel 51: *chang ziran* 常自然 . Die *ars coniecturalis* als *ars contextualis* scheint jedenfalls gegen die Duyvendaksche Degradierung zu sprechen.[106]

Andererseits ist die Einsicht Duyvendaks, daß *dao* als ‚never-ending change' und nicht als etwas ‚unchangeable' gedacht werden muß, sehr plausibel.

Das Problem liegt m.E. – wie so häufig – in der Übersetzung.

Würde Duyvendak das ‚constante' nicht als Synonym von ‚unchangeable and permanent' verstanden haben, sondern vielmehr im Sinne von ‚constant alternation' bzw. ‚constant change', so hätte er das *chang* nicht ‚degradieren' müssen, um die vermeintliche *contradictio in adiecto chang dao* (*dao* verstanden als *the* Dao) zu vermeiden. Ganz in seinem Sinn hätte er dann ‚*chang dao*' ohne Widerspruch als ‚constantly (changing) way' verstehen können. Nicht die chin. Verbindung *chang dao* ist ein Widerspruch in sich, sondern die Übersetzung ‚unchangeable Dao'. Die Übersetzung des *chang* durch ‚constantly (changing)' bzw. ‚stetig / ständig' erweist sich demgegenüber besonders dann als die angemessenste, wenn man auch das *dao* selbst nicht im Sinne eines ‚feststehenden Weges' deutet, sondern mehr der Prozessualität des *dao* Rechnung tragend[107] *dao* durch ‚*Lauf*' übersetzt, wobei nicht nur an das Laufen eines Menschen auf einer befestigten Straße, sondern auch an den natürlichen *Lauf des Wassers* bzw. im übertragenem Sinn an den *Lauf des Lebens*, den *Lauf der Natur*, den *Lauf der* (10.000) *Dinge*, d.h. an den *Lauf der Welt* zu denken ist. Die Übersetzung des *dao* durch ‚Lauf' (insbesondere des Wassers[108]) bzw. ‚Fluß' paßt auch gut zu dem im *Laozi* Kapitel 32 angestellten Vergleich:

[105] Cf. G. Béky, *Die Welt des Tao*, Freiburg–München 1972, 67.
[106] Cf. H. G. Creel 309 f. u. 313 f. „I do not find Duyvendak's translation of our first six characters, nor his justification of it, satifactory." L.c. 310.
[107] Cf. e.g. H.-G. Möller, *Laotze, Tao Te King*, l.c. 27. Möller zieht ‚Vorgang' der üblichen Übersetzung ‚Weg' vor.
[108] Cf. A. Watts, *The Watercourse Way*, dt. *Der Lauf des Wassers*, Frankfurt/M. 1983, 74.

weg / ist vorhanden / himmel / unten
wie / flüsse / bäche / in / strömen / meeren.

Der rechte Weg ist in der Welt
wie die Flüsse und Bäche in Strömen und Meeren.[109]

Versteht man so *dao* als ‚Lauf' bzw. ‚Fluß' und *chang* als ‚stetig / beständig' so macht die Übersetzung ‚stetiger Lauf' oder ‚ständiger Fluß' für *chang dao* Sinn, ohne daß man zu ‚stetig' das erklärende ‚*wechselnd*' (‚constantly *changing*')[110] hinzufügen muß. Was am Flußlauf unveränderlich bzw. stetig ist, ist seine Veränderung i.e. sein Fließen. In diesem Sinne könnte man von einem *anhaltenden* Fließen – im doppelten Sinne des Wortes ‚anhaltend' sprechen.

In diesem Sinne werde ich im folgenden *chang dao*, als stetigen / ständigen Lauf / ‚Fluß' bzw. als ‚*constant flow*' verstehen. Denkt man an die enge Zusammengehörigkeit von *dao* und *ziran*[111], so kann man *chang dao* = ‚*constant flow*', ‚constantly (changing) way' in Entsprechung zu *chang ziran* = ‚*constant self-so-ing*', ‚constantly (changing) self-so' verstehen.

5. Eigene Übersetzungsvorschläge

Die strenge Parallelität der beiden Eingangsverse von Kapitel 1

dao	*ke*	*dao*	*fei*	*chang*	*dao*
道	可	道	非	常	道
ming	*ke*	*ming*	*fei*	*chang*	*ming*
名	可	名	非	常	名

ist schon rein graphisch gesehen augenfällig. Im Hinblick darauf möchte ich allein aus Gründen der ästhetischen Symmetrie von der Hypothese einer der graphischen Symmetrie korrespondierenden semantischen Symmetrie der beiden Verse ausgehen. Auf diese ‚Spiegelbildlichkeit'

[109] *Lao Tse, Tao Te king*, Übersetzung Ulenbrook, l.c. 110 f., cf. auch *Laozi*, Kap. 78.
[110] So hat auch Girardot ganz recht, wenn er vom *dao* sagt: „it stays the same by constantly changing." N. J. Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism*, Berkeley–London 1983, 278.
[111] Cf. insbesondere das Ende von Kap. 25: *dao fa ziran* 道 法自然 .

der Verse 1 und 2 sollte sich m.E. der Übersetzer bei seinen ‚Text-Spekulationen' versuchen, einen ‚Reim' zu machen.

Nun verstehen sich zwar die aufgeführten Übersetzer fast durchgängig zu einer ‚einsinnigen' Übersetzung des 2. Verses, d.h. zu einer Übersetzung, die versucht, dem ‚Reim' von *ming*^{1}, *ming*^{2} und *ming*^{3} Rechnung zu tragen, z.B.: ‚The *names* that can be *named* are not unvarying *names*' (A. Waley u.a.). Der Wechsel von nominalem (*ming* $^{1+3}$) zu verbalem Gebrauch *ming* ^{2} stört den ‚Einklang' kaum.

Demgegenüber verstehen sich nun dieselben Übersetzer in der Überzahl erstaunlicherweise nicht zu einer analogen Übertragung des 1. Verses, sondern nehmen bei der Übersetzung von *dao*^{2} ohne Angabe von Gründen einen zwar möglichen, aber unnötigen semantischen ‚Aspektwechsel' von *(h)odos* zu *logos* vor. Dies erscheint mir zunächst ganz ohne Ansehung aller ‚Philosophie' allein aus poetologischen Gründen ‚ungereimt'.

Deshalb möchte ich für eine ‚pittoreske' Übertragung der Art plädieren, wie sie z.B. Blakney erwähnt hat: ‚The *way* that can be *way-ed* is not the eternal *Way*.'

Wollte man anstelle einer ‚Translation' bloß eine ‚Transliteration' des *dao* vornehmen, würde sich demgemäß etwa ergeben: ‚*daos* (bzw. ein *dao*), die (das) *daoisiert* werden können (kann), sind (ist) nicht (ein) stetige(s), ständige(s) *daos* (*dao*).'[112]

Eine Zwischenstation auf dem langen Weg der Übertragung vom Chinesischen ins Deutsche wäre eine ‚griechische' Hilfsübersetzung:

> Ein *(h)odos* zum (*met)hodos* (gemacht) ist nicht ein stetiger *(h)odos* (‚stetig' hier verstanden im weiter oben erörterten Sinne eines – sich von Natur aus – ständig bzw. stetig wandelnden *(h)odos*).[113]

[112] Cf. ähnlich L. Geldsetzer / Han-Ding Hong in: *Metzler Philosophie Lexikon*, Stichwort ‚ming', 327.: „Dao als Dao (gefaßt) ist schon nicht mehr Dao. Der Name (Ming) als Name (genommen) ist schon nicht mehr Name". Cf. auch die Übersetzung von H.-G. Möller, *Laotze, Tao Te King*, Frankfurt/M. 1995, „Ein Dao – kann es als Dao bestimmt werden, ist kein stetiges Dao. Ein Name – kann er als Name bestimmt werden, ist kein stetiger Name." Diese Übersetzung zeichnet sich durch die genaue Symmetrie der Verse 1 und 2 aus, freilich um den Preis, daß *dao* im Unterschied zu *ming* unübersetzt bleibt.

[113] Zu dieser ‚griechischen' Übersetzung wurde ich angeregt durch ein Gespräch mit Chan Wing-Cheuk von der Brock University in St. Catherines, Kanada. Kurz bevor Heidegger in dem dritten Vortrag ‚Das Wesen der Sprache' (gehalten am 7. Februar 1958) ausdrücklich auf: ‚den Tao' zu sprechen kommt (cf. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen [2]1960, 198) sagt er: „Für das heutige Vorstellen, das überallhin durch das technisch-wissenschaftliche Rechnen in seine Formen ausgestanzt wird, gehört der Gegenstand des Wissens in die Methode. Diese befolgt die äußerste Ab- und Ausartung dessen, was ein Weg ist." (l.c. 197).

Ein Weg, den man zur Methode machen kann, ist nicht der (übliche) Weg, den die Dinge stets (gewöhnlich / normalerweise) nehmen.[114] Mich dem Verdacht etymologisierender Worthuberei aussetzend, möchte ich folgende etwas ‚gesuchte' ‚alt-deutsche' Übersetzung zu Bedenken geben:

> Ein *Weg*, den man *wegen* bzw. der zu *wegen* ist oder *gewegt* werden kann, ist nicht der gewöhnliche / übliche (d.h. sich im Lauf der Zeit immer wieder von selbst ändernde) *Weg*.[115]

Etwas ‚neu-deutscher' ausgedrückt:

> Ein *Weg*, der sich richten / bereiten / herstellen läßt, bzw. den man *bahnen* / *machen* (im Sinne von: ‚seinen Weg machen') kann, ist nicht der gewöhnliche / übliche (sich ‚von Natur aus' / ‚von selbst' stetig verändernde, in stetigem Wechsel bzw. in ständigem Entstehen und Vergehen begriffene) *Weg*.[116]

[114] An dieser Stelle könnte man an die Geschichte von Herzog Huan und dem Wagner im Zhuangzi (Kap. 13) denken. Cf. dazu H. G. Creel, l.c. 309.

[115] Nicht nur nach „altem Sprachgebrauch der schwäbisch-alemannischen Mundart kann ‚wegen' besagen: einen Weg bahnen ..." (M. Heidegger, *Das Wesen der Sprache,* in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen [2]1960, 198.) Cf. *Deutsches Wörterbuch* von J. u. W. Grimm, Bd. 27, 3084–91, Stichwort ‚wegen'. Das alte Verb ‚wegen' hat u.a. folgende Bedeutungen: I. bewegen, a. als intransitives Verb: ‚die Richtung wohin nehmen, sich wohin bewegen'. b) als transitives Verb: ‚machen', daß etwas eine Richtung nimmt, richten, lenken. II. Beistand leisten, im Sinne von ‚einem den Weg bereiten' und III. den Weg herstellen, ausbessern etc.

[116] Eine interessante, recht überzeugende englische Übersetzungsvariante, die mir erst nach Abfassung dieses Textes bekannt wurde, findet sich in der Studie von P. A. Boodberg: „It is not impossible moreover to construct a crude English replica of the original text reproducing all of its ambiguities. With the use of English *–ing* forms demarcation lines between verbs and nouns will be properly blurred; with the suppression of ‚the' and ‚is', a procedure not entirely illegitimate in what purports to reproduce an epigrammatic – [...] verse, and the secondary reading of ‚no' as an imperative (i.e. „say not to ..."), we may achieve the desired degree of ambiguity in syntactical construction; finally, the discreet use of a colon as a noncommittal punctuation mark will serve to suggest both the rhythm and syntactical juncture of the Chinese original:

Waying wayable: no common waying
Naming nameable: no common naming

In conclusion, with some help from semi-juridical Anglo-Latin, one could reproduce not only the tautology of the Chinese forms, but suggest also the ‚imperative subjunctive' construction in the first hemistichs:

Waying *licet* waying: no common waying
Naming *licet* naming: no common na*ming*.

P. A. Boodberg, *Philological Notes on Chapter One of Lao Tzu*, l.c. 607.

Übersetzt man, eingedenk der Prozessualität des *dao* [117] und um der Vorstellung eines ausgetretenen oder befestigten Weges zu entgehen *dao* nicht durch ‚Weg', sondern durch ‚Lauf', so wäre folgende Übersetzung möglich: „Ein *Lauf*, dessen Richtung man *weisen* / *zeigen* kann, ist nicht der stetige (d.h. ständiger Veränderung unterworfene) *Lauf* (der Dinge / der Natur / der Welt)."

Denkt man bei *dao* = ‚Lauf' im Hinblick auf *Laozi*, Kapitel 8, 32 u. 78, insbesondere an den Wasser – bzw. Flußlauf, so wäre vielleicht sogar folgende Variante denkbar: „Der (Fluß-) *Lauf*, den man *regulieren* kann, ist nicht der gewöhnliche (natürliche, seinen Lauf stets ändernde) *Lauf* (des Wassers)".[118]

Im übrigen könnte der ständige bzw. stetige Lauf des Wassers als schönes Bild für die Paradoxie der Ständigkeit des Unbeständigen angesehen werden, die in der Rede vom ständigen Wechsel (‚constant change', ‚constant flow') der Dinge liegt.

Hier wird auch besonders augenfällig, daß man mit *chang dao* durchaus eine ‚Beständigkeit' bzw. ‚Konstanz' verbinden kann, diese ‚Beständigkeit' jedoch nicht als ‚Unwandelbarkeit' oder gar als eine allem Allgemeinen, Gewöhnlichen, Üblichen und Normalen entrückte, überzeitliche ‚Ewigkeit' mißdeuten darf, sondern gerade umgekehrt im Sinne einer Beständigkeit der Änderung bzw. eines ‚constant flow' deuten muß. *Chang dao* ist der Weg des *unentwegten Wandel(n)s*.

Pointiert gesagt, hieße das nun auch: *Der* (wahre) Weg, der hier als *chang dao* charakterisiert wird, wäre gerade kein ‚ewiger', ‚überzeitlicher' (d.h. dem üblichen Lauf der Zeit bzw. der Welt entrückter) Weg, sondern der alltägliche, allgemeine, übliche Weg. Mit den ‚Siebenmeilenstiefeln des Begriffs' mehr als ein Jahrtausend in die Folgegeschichte des klassischen Daoismus im Chan-Buddhismus voreilend, könnte man so mit den Worten des berühmten *gongan* 公案 (jap. *kōan*) 19 des *Wumenguan* 無門關 (jap. *Mumonkan*) sagen: „Ordinary mind is Tao".[119]

[117] Man denke z.B. an *Laozi* Kap. 14, 25 u. 40, wo vom *fan* 反, d.h. von der ‚Rückkehr-Bewegung' des *dao* die Rede ist. Granet sieht ausgehend von der Definition des *dao* (*yi yin yi yang zhi wei dao* 一 隱 一 陽 之 爲 道, d.h. ein *yin*; ein *yang*, das ist das *dao*) eine ‚zyklische Ganzheit', die jeder Gegebenheit immanent ist und den ‚Rhythmus der Dinge' reguliert. M. Granet, *Das chinesische Denken*, l.c. 246 f.

[118] Bei der Flußregulierung könnte man an das dem *Chang jiang* offenbar bevorstehende Schicksal denken oder sich das traurige Bild des Han-Flusses in Seoul vor Augen führen. Bei der ständigen Änderung könnte man an die jahreszeitlich bedingte unterschiedliche Wasserführung sowie an das durch sie u.U. bedingte ‚Über-die-Ufer-Treten' denken.

[119] Cf. *Zen Comments on the Mumonkan*, by Zenkei Shibayama, transl. into English by Sumiko Kudo, New York etc. 1974, 140. Der Anfang des *gongan* lautet: „Joshu

Chang dao wäre demgemäß zu verstehen als ‚ordinary way', als ‚*al-ways* (constantly, usually, habitually) changing (flowing and self-so-ing) *way*'. Dieser ‚al-ways self-so-ing' way ist ein Weg, der „by doing nothing [*wuwei*, G.W.] nourish(s) the spirit."[120] Er ist weder ein ‚guiding way' oder eine Methode noch ein Weg, den man aufspüren, verfolgen (‚trace'), weisen und zeigen oder benennen und bestimmen kann.

Er ist auch kein Weg, den man ‚wegen', d.h. richten, regulieren, bahnen oder machen könnte. Es sei denn, dieses ‚Machen' des Weges wäre ein Machen ohne zu machen; ein ‚Tun ohne zu tun', ein *wei wuwei* 爲無爲.[121]

Wohl ist dieser Weg ein Weg, den man gehen (‚walk') kann, aber so, daß er beim Gehen bzw. Treten (‚tread') allererst entsteht – ohne Absicht – so wie das Wasser sich von selbst so seinen Weg bzw. Lauf sucht.

Der ‚wahre' Weg, d.h. der *chang dao* verstanden als ‚al-ways self-soing way', ist ein wegloser Weg, ein ‚Weg ohne Weg'[122], ein Weg, den man nicht ‚wegen' kann, sondern der wegen des Gehens von selbst entsteht, indem man den Weg Weg sein läßt. Der ‚rechte' Weg ist der, den man beim Gehen vergißt, um ‚es' gehen zu lassen, so daß ‚es' geht. ‚A path becomes a path by walking it.'[123]

once asked Nansen. ‚What is Tao?' Nansen answered, ‚Ordinary mind is Tao.' ‚Then should we direct ourselves toward it or not?' asked Joshu. ‚If you try to direct yourself toward it, you go away from it,' answered Nansen." Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang der *Laozi*-Kommentar von Hanshan Deqing i.e. von Hanshan dem Buddhisten (1546–1623), in dessen Kommentar zum 1. Kap. des *Laozi* es heißt, daß man nur in den alltäglichen Dingen die Wirklichkeit des ‚Wegs' sehen wird.
„A monk asked Joshu, ‚What is the Way?' Joshu said, ‚The one outside the hedge'. ‚I'm not asking about that!' said the monk. ‚What way are you asking about?' said Joshu. ‚About the Great Way', said the monk. ‚Oh, the Great Road leads to Choan (Ch'ang-an)', said Joshu." Zitiert nach: *Zen and Zen Classics*, selected from R. H. Blyth, Tokyo 1991, 51.

120 Cf. den weiter oben wiedergegebenen *Heshanggong*-Kommentar.

121 Cf. *Laozi*, Kap. 2, 3 etc. und dazu weiter unten Kap. 2.

122 Cf. Isabelle Robinet, *Histoire du taoisme*, Paris 1991, dt.: *Geschichte des Taoismus*, München 1995, 46. Analog dazu ist der dem *chang dao* als ‚Weg ohne Weg' entsprechende *chang ming*, ein ‚Name ohne Namen' (*wu ming*), ein namenloser bzw. unnennbarer Name.

123 Cf. Zhuangzi, Kap. 2.

Dieser Weg wird weder begangen bzw. betreten wie ein schon vorhandener, ausgetretener Weg, noch wird er absichtlich gebahnt bzw. ‚gewegt'.[124]

Der Weg ist kein ‚Objekt' des Wegens, auf das wir es abgesehen haben können, vielmehr ist der Weg beim Gehen – soz. weg – ein wegloser Weg, ein unwegsamer Weg, der erst ‚going along with things', ‚self-so-ing' entsteht, wie gesagt: ein Weg ohne Weg.

[124] In der von Heidegger so geschätzten *figura etymologica* (Die Welt weltet, das Ding dingt etc.) verbindet sich gewöhnlich ein nicht transitives Verb mit einem häufig etymologisch verwandten Substantiv als Akkusativobjekt. So wird in der *figura etymologica* ‚einen Gang gehen' der Gang zum (Akkusativ) Objekt. Entsprechend wird in der Redefigur ‚einen Weg wegen' der Weg zum Objekt des Wegens.

Kapitel 2

Wu 無 (Nichts) – Zu Kapitel 11 des *Daodejing*

Heidegger und Laozi

1. Kapitel 11 – Transkription und Translation

Laozi – Kapitel 11 – *textus rezeptus*

Im folgenden wird der chinesische Text (*textus receptus*) sowie die Transkription (*Pinyin*) in zwei verschiedenen graphischen Anordnungen wiedergegeben, die versuchen, die Parallelität bzw. die poetische Responsion der Schriftzeichen zu veranschaulichen.

Die erste Graphik ist entnommen aus: Lao zi, *The Book of Tao and Teh*, translated by Gu Zhengkun, Beijing 1995, 86.[1]

Die zweite Graphik stammt vom Verfasser. Sie unterscheidet sich von der ersten Graphik vor allem dadurch, daß sie die Verse 2a u. 2b, 4a u. 4b sowie 6a u. 6b jeweils zu einem Vers zusammenzieht, bzw. die Zeichen *wu* 無 und *you* 有 nicht durch ein Komma trennt.[2] Die zweite Graphik unterscheidet sich von der ersten ferner durch eine verschiedene Anordnung der Zeichen in den Schlußversen 7 u. 8.[3]

[1] Den freundlichen Hinweis auf diesen hilfreichen Text verdanke ich Markku Klingelhöfer. Cf. die erste Graphik.

[2] Zur semantischen Differenz dieser Lesart cf. weiter unten, Kap. 2.2.

[3] Es versteht sich, daß die Verse 1–8 trotz der Zwischenräume kontinuierlich hintereinander zu lesen sind. Cf. die zweite Graphik.

1. Graphik

1	三 *san*	十 *shi*	輻 *fu*	共 *gong*	一 *yi*	轂 *gu*
2a		當 *dang*	其 *qi*	無 *wu*		
2b			有 *you*	車 *che*	之 *zhi*	用 *yong*
3	挻 *shan*	埴 *zhi*	以 *yi*	爲 *wei*	器 *qi*	
4a		當 *dang*	其 *qi*	無 *wu*		
4b			有 *you*	器 *qi*	之 *zhi*	用 *yong*
5	鑿 *zao*	戶 *hu*	牖 *you*	以 *yi*	爲 *wei*	室 *shi*
6a		當 *dang*	其 *qi*	無 *wu*		
6b			有 *you*	室 *shi*	之 *zhi*	用 *yong*
7	故 *gu*	有 *you*	之 *zhi*	以 *yi*	爲 *wei*	利 *li*
8		無 *wu*	之 *zhi*	以 *yi*	爲 *wei*	用 *yong*

2. Graphik

三		十	輻	共		一	轂
san		*shi*	*fu*	*gong*		*yi*	*gu*
drei(mal)		zehn	Speiche(n)	zusammen		eine	Nabe

	當	其	無	有	車	之	用
	dang	*qi*	*wu*	*you*	*che*	*zhi*	*yong*
	dort wo	sein	Nichts /	haben /	Wagen	dessen /	Gebrauch
			nicht	dort ist		seinen	

挻	埴				以	爲	器
shan	*zhi*				*yi*	*wei*	*qi*
kneten	Lehm				damit	machen	Gefäß

	當	其	無	有	器	之	用
	dang	*qi*	*wu*	*you*	*qi*	*zhi*	*yong*
	dort wo	sein	Nichts /	haben /	Gefäß	dessen /	Gebrauch
			nicht	dort ist		sein	

鑿	戶	牖		以	爲		室
zao	*hu*	*you*		*yi*	*wei*		*shi*
meißeln	Tür	Fenster		damit	machen		Raum/Haus

	當	其	無	有	室	之	用
	dang	*qi*	*wu*	*you*	*shi*	*zhi*	*yong*
	dort wo	sein	Nichts /	haben /	Raum	dessen /	Gebrauch
			nicht	dort ist		sein	

故			有	之	以	爲	利
gu			*you*	*zhi*	*yi*	*wei*	*li*
also			haben	dessen	damit	machen	Nutzen

			無	之	以	爲	用
			wu	*zhi*	*yi*	*wei*	*yong*
			Nichts /	dessen	damit	machen	Gebrauch
			nicht				

Kapitel 11 gliedert sich in vier Teile:
Teil 1: das Beispiel von der Radnabe, Verse 1 u. 2.
Teil 2: das Beispiel vom Gefäß, Verse 3 u. 4
Teil 3: das Beispiel vom Haus, Verse 5 u. 6
Teil 4: die Schlußfolgerung.

Bezüglich des zweiten Teils von Kapitel 11 (Beispiel vom Gefäß), dem im Hinblick auf Heidegger[4] unsere besondere Aufmerksamkeit gilt, findet sich in den Seidentexten[5] nur eine für die Interpretation unbedeutende Abweichung.

R. G. Henricks bemerkt dazu:

> „In line 3 where the standard text [*textus receptus*, G.W.] has ‚to mix clay' (yen) the Ma-wang-tui texts [scil. die Seidentexte, G.W.] have a character that seems to mean ‚bake' or ‚fire' (gan)."[6]

R. G. Henricks übersetzt demgemäß den 2. Teil von Kapitel 11 folgendermaßen:
„We fire clay and make vessels;
It is precisely where there's no substance, that we find the usefulness of clay pots."[7]

H.-G. Möller übersetzt ausgehend von den Seidentexten den 2. Teil von Kapitel 11 ähnlich:
„Ton wird gebrannt und es entsteht ein Krug daraus. –
An ihren leeren Stellen liegt es,
daß Krüge zu gebrauchen sind."[8]

Als Lesehilfe habe ich in meiner Graphik zu der Transkription noch eine ‚wörtliche' Translation in ‚harter Fügung' gegeben.

Dabei habe ich mich bemüht, bei meiner ungerundeten ‚Trockenmauer-Übersetzung'[9] noch etwas dichter am chinesischen Text zu bleiben als es J. Ulenbrook getan hat.

[4] Cf. weiter unten, Kap. 2.3.
[5] Cf. dazu weiter unten (Anhang).
[6] *Lao-Tzu, Te-Tao Ching*, A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts, translated, with an introduction and commentary by R. G. Henricks, New York 1989, 208 u. 209.
[7] ibid.
[8] *Laotse, Tao Teking, Nach den Seidentexten von Mawangdui*, hrsg. v. H.-G. Möller, Frankfurt/M. 1995, 170. In den Bambustexten ist Kap. 11 offenbar nicht enthalten.

J. Ulenbrook gibt vom zweiten Teil des 11. Kapitels – der hier, wie gesagt, im Zentrum unserer Betrachtung steht – die folgenden Übersetzungen:
1. ‚ungerundet':
„knetet / ton / im / hinblick auf / topf:
angemessenheit / seines / nichts
ist / des / topfes / brauchbarkeit;"
2. ‚gerundet':
„man knetet Ton im Hinblick auf den Topf:
Die Angemessenheit seines Nichts
ist des Topfes Brauchbarkeit;"[10]

[9] Bei meiner Übersetzung habe ich vor allem Mathews *Chinese-English Dictionary* benutzt. Dort finden sich für die Schriftzeichen des 2. Teils des 11. Kap. folgende Übersetzungen:

shan (埏, kein Eintrag)
zhi (埴, kein Eintrag)
yi (以 Nr. 2932) = „By, through, with. An instrumental preposition ..."
wei (爲 Nr. 7059) = To be; to do; to make; to practise; to act out; to cause.
qi (器 Nr. 549) = A vessel, a utensil, a dish ...
dang (當 Nr. 6087 b) = In the presence of. At the place. In. at.
qi (其 Nr. 525) = His, her, its, their. This, that. A demonstrative and possessive pronoun.
wu (無 Nr. 7180) = Without; apart from; none. A negative.
you (有 Nr. 7533) = To have. To exist; to be. There is; there are; there were.
qi (器 Nr. 549) = siehe oben.
zhi (之 Nr. 935 a) = Personal pronoun, he, she, it; this, that there etc. Often used as a possessive ...
yong (用 Nr. 7567) = „To use; to employ. To consume. To apply; to put into practise ..."

[10] *Lao Tse, Tao Te King*, ins Deutsche übertragen und mit einer wörtlichen Übersetzung, einer Einleitung und Erläuterungen versehen von J. Ulenbrook, Frankfurt/M. 1980, 64 f.
Heidegger hat offensichtlich die Übersetzung Ulenbrooks – oder zumindest Teile von ihr – gekannt. Wie H. W. Petzet berichtet, legte Heidegger einem Brief an Ernst Jünger, der 1966 im Begriff war, eine Reise nach Ostasien anzutreten, das 47. Kapitel des *Laozi* bei. Die Übersetzung des Kapitels stammt nicht, wie Petzet vermutet, von Heidegger selbst, sondern von J. Ulenbrook. Heidegger weicht lediglich im 4. Vers von der Übersetzung Ulenbrooks ab, wo er Ulenbrooks ‚und des Himmels Weg sehen' (Cf. *Lao Tse, Tao Te King*, ins Deutsche übertragen und mit einer wörtlichen Übersetzung, einer Einleitung und Erläuterung versehen von J. Ulenbrook, l.c. 147) durch ‚und den Himmel ganz sehen' ersetzt (cf. H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, l.c. 191) und dazu R. May, *Ex oriente lux*, Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß, Stuttgart 1989, 14.

V. v. Strauß übersetzt den zweiten Teil von Kapitel 11 folgendermaßen: „Man erweicht Ton, um ein Gefäß zu machen: Gemäß seinem Nichtsein ist des Gefäßes Gebrauch.“[11]

R. Wilhelm übersetzt: „Man höhlet Ton und bildet ihn zu Töpfen: In ihrem Nichts besteht der Töpfe Werk.“[12]

Aus der nahezu unüberschaubaren Zahl der Übersetzungen möchte ich hier wenigstens auf einige prominente Übertragungen ins Englische hinweisen:

J. Legge: „Clay is fashioned into vessels; but it is on their hollowness, that their use depends.“[13]

A. Waley: „We turn clay to make a vessel; But it is on the space where there is nothing that the usefulness of the vessel depends.“[14]

A. C. Graham: „We turn clay to make a vessel; it is just where it does not exist that the vessel is useful.“[15]

[11] *Lao-Tse, Tao Te King*, Übertragung und Kommentar von Victor von Strauß, hrsg. v. W. Y. Tonn, Zürich 1959, 68. Cf. dazu auch den Kommentar S. 205. „So ist auch ein Gefäß nur insofern brauchbar, als in seinem Innern sein Stoff, der das Gefäß ist, nicht ist. Dieses Nicht, ohne welches es nur ein Tonklumpen wäre, macht es erst zum Gefäß und ist daher sein eigentliches Wesen.“ – Nicht zu folgen vermag ich v. Strauß in seinem philosophischen Kommentar, in dem er bemerkt, daß das „Bewußtsein sich im seinsfreien Absoluten erkennen“ könne (ibid. 204). Die Übersetzung von V. v. Strauß, die die erste deutsche *Laozi*-Übersetzung ist (1870), wurde hier auch deshalb wiedergegeben, weil sie Heidegger bekannt gewesen sein mußte, der in seiner Abhandlung *Grundsätze des Denkens* (in: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 6 (1958), 33–41, 40) die v. Straußsche Übersetzung von Kap. 28 des *Laozi* zitiert.

[12] *Laotse, Tao Te King*, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von R. Wilhelm, Düsseldorf–Köln, 1957, 1. Auflage 1910, 51. –
Heidegger kannte Wilhelms Laozi-Übersetzung, wie auch H. W. Petzet berichtet. Cf. H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, Frankfurt/M. 1983, 183.

[13] *The Sacred Books of China*, transl. by J. Legge, London 1891. Cf. dazu den Heshang-Gong-Kommentar in der Übersetzung von E. Erkes: „Of suitable clay eating and drinking vessels are made. A vessel is empty within. Thereby it can be used.“ E. Erkes, *Ho-Shang-Kung's Commentary on Lao-tse*, Ascona 1950, 145.

[14] A. Waley, *The Way and its Power*, New York 1958, 155.

[15] A. C. Graham, *‚Being‘ in Western Philosophy compared with Shih/Fei and Yu/Wu in Chinese Philosophy*, in: Asia major, No. 7 (1959), 100. Graham kommentiert: „The second passage deals, not with Nothing in general, but with the parts of the wheel, vessel or house which do not exist (*qi wu*). Each is a combination of something and nothing; the hole in the wheel which takes the axle, the empty space inside the vessel, doors and windows in the house, are nothing yet belong to the things which could not be used without them. To live in the world we must use the

R. T. Ames u. Rh. Y. W. Young: „We mould clay in order to fashion a vessel, but only when there is non–being does the function of the vessel exist;“[16]

Verwiesen sei schließlich auf zwei Übersetzungen durch bekannte chinesische Interpreten:

Chan Wing-tsit: „Clay is molded to form a utensil, but it is on its non-being that the utility of the utensil depends.“[17]

Chang Chung-yuan: „Lumps of clay are shaped into a vessel. From their non-being arises the function of the vessel.“[18]

2. Wu 無 *(Nichts)*

2.1. Zur Konkordanz

Kapitel 11 ist besonders deshalb von Interesse, weil in ihm viermal der Begriff *wu* (nicht, Nichts) im Zusammenhang mit dem Begriff *you* (sein, haben) vorkommt. Während in der Schlußparallele beide Begriffe

Tao, just as to keep things in a vessel we must use the void inside it.“ (ibid. 101) Cf. auch ibid. 98 f. Grahams Bemerkungen zu *you* und *wu*.

[16] *Lao Tzu, Text, Notes and Comments by Ch'en Ku-ying* transl. and adapted by Rh. Y. W. Young and R. T. Ames, San Francisco 1977, 90. In einer Anmerkung zur Übersetzung des Chinesischen *yong* durch ‚function' heißt es: „Wang Pi's commentary states that the utility [chin. *li*, cf. Vers 7, G.W.] which ‚being' lends man waits upon its synthesis with ‚non-being' before it can manifest its function. He says, „That which constitutes the utility of ‚being' is wholly dependent upon ‚non-being' constituting function.“ (ibid.) – Bei Wang Bi heißt es in der Übersetzung von A. Rump und Wing-tsit Chan: „The reason why wood, clay, and wall can make these three things is because all function through their nonbeing. Nonbeing means to turn being into advantage. They all rely on nonbeing to be useful (to function).“ *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi,* Translated by Ariane Rump in collaboration with Wing-tsit Chan, Honolulu 1979 (= Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy; 6), 36. – Chen Guu-Ying sagt in seinem Kommentar zu Kap. 11 m.E. zurecht, daß „being and non-being are mutually dependent, and this dependence is the source of all change and all motion.“ Lao Tzu, Text, Notes etc., l.c. 91.

[17] *A Source Book in Chinese Philosophy*, Translated and Compiled by Wing-Tsit Chan, Princeton 1963, 145.

[18] *Tao: A New Way of Thinking*, A Translation of the Tao Te Ching with an Introduction and Commentaries by Chang Chung-yuan, New York–Hagerstown–San Francisco–London, 1977, 30. – Interessant ist in unserem Zusammenhang vor allem der Kommentar (ibid. 30 ff.), der zurecht auf die Nähe zu Heideggers Ausführungen über den Krug hinweist. (Ibid. 31 f. und dazu hier weiter unten Kap. 2.3).

miteinander verglichen werden[19], kommen sie in den Versen 2, 4 und 6 in unmittelbarer *Juxtaposition* vor.

Wie ist diese Zusammenstellung zu verstehen bzw. wie ist der Text zu lesen? Gu Zhenkun trennt die Satzteile *dang qi wu* und *you che zhi yong* durch ein Komma zwischen *wu* und *you*[20] und insinuiert dadurch eine gewisse *Opposition* bzw. Gegenüberstellung von Nichts (‚Nothingness') und Sein (‚Substance')[21]. Sollte man aber die Juxtaposition nicht eher im Sinne einer *Apposition* bzw. einer *coincidentia oppositorum* verstehen? Dann wäre statt *wu*, *you* eher *wu-you* zu lesen. Ausgehend vom Zhuangzi, in dem die Begriffe *wu* und *you* in vergleichbarer Bedeutung auftreten, sagt W. Ommerborn:

> Die Frage ist, wie der hier benutzte Ausdruck *wu you* zu verstehen ist. Vor dem Hintergrund der Verwendung von *wu* und *you* im Lao Zi kann er die Bedeutung *wu* und *you* als die beiden Grundseienden der empirischen Welt haben oder sich auf ein Zusammenfallen von *wu* und *you* im Sinne einer *coincidentia oppositorum* bei der Rückkehr zum grundlegenden *dao* beziehen, welches dann *wu-you* genannt wird. Letzteres kann auch als Negation des *you*, d.h. Nicht-*you*, übersetzt werden. Tatsächlich taucht aber auch die umgekehrte Form *you wu* auf, die offensichtlich auf den gleichen Sachverhalt verweist.[22]

Die Begriffe *wu* und *you* finden sich in unmittelbarer Juxtaposition im *Laozi* – soweit ich sehe – außer in Kapitel 11 (*wu you* in den Versen 2, 4 u. 6) nur noch in zwei weiteren Kapiteln.

1. Kapitel 43: *wu you ru wu jian* 無有入無間[23], in derselben Reihenfolge wie in Kapitel 11. Wörtlich könnte man etwa übersetzen: ‚nicht / ohne Sein hineingehen ohne Zwischenraum'.

Wilhelm übersetzt: „Das Nichtseiende dringt auch noch ein in das, was keinen Zwischenraum hat."[24]

2. Kapitel 2: *You wu xiang sheng* 有無相生[25], in umgekehrter Reihenfolge wie in Kapitel 11.

Wörtlich könnte man etwa übersetzen: ‚Sein Nicht(s) einander / gegenseitig erzeugen / gebären'.

Wilhelm übersetzt: „Sein und Nichtsein erzeugen einander"[26]. Erstaunlicherweise sieht Gu Zhengkun offenbar eine Opposition von *you*

[19] Cf. Verse 7 und 8.
[20] Cf. die 1. Graphik, die Übergänge der Verse 2a / 2b, 4a / 4b u. 6a / 6b.
[21] Cf. die Übersetzung von Gu Zhengkun, l.c. 87.
[22] W. Ommerborn, *Absolute Leere, leerer Raum zwischen den empirischen Dingen oder Bereich des Nicht-Sichtbaren im Seinskontinuum, Zur Konzeption des ‚wu' im Daoismus und Konfuzianismus*, in: Oriens Extremus, 39. Jhrg., Heft 1, 1996, 75.
[23] Cf. Gu Zhengkun, l.c. 192 f.
[24] Cf. Wilhelm, l.c. 86.
[25] Cf. Gu Zhengkun, l.c. 60 f.

und *wu*, wenn er übersetzt: ‚Being and the Nothingness exist in opposition‘[27], wohingegen die überwiegende Mehrzahl der Übersetzer das *xiang* durch ‚einander‘ übersetzt und demgemäß eine Interdependenz statt einer Opposition („*gegen*seitig‘) sieht.

Gu Zhengkuns Übersetzung des *you wu xiang sheng* in Kapitel 2 wirft ein Licht auf seine Lesung von Kapitel 11, in dem er das *wu you* als *wu*, *you*, liest und so einen Hiatus in den Text hineinzulesen scheint.[28]

Hinweisen möchte ich im Zusammenhang mit Kapitel 2 noch auf Kapitel 40: *you sheng yu wu* 有生於無[29], in dem *you* und *wu* zwar nicht unmittelbar nebeneinander stehen, aber inhaltlich in einen Zusammenhang gebracht werden, der an Kapitel 2 erinnert. Wörtlich könnte man etwa übersetzen: ‚Sein erzeugen / gebären von / aus Nichts‘. Wilhelm übersetzt: „Das Sein entsteht im Nichtsein“[30]. In Kapitel 40 wie in Kapitel 2 stehen *you* und *wu* – wenn auch auf verschiedene Weise – zueinander im Verhältnis des *sheng*.[31] Deutlich ist, daß es offenbar um einen *Prozeß* (des Erzeugens, Gebärens, Entstehens etc.) bzw. um eine prozessuale (Inter)-Dependenz geht, d.h. um ein *Werden* bzw. um einen *Geschehens*zusammenhang. Mit anderen Worten: Es geht um ein Hervor*gehen* und Ver*gehen* bzw. um ein Ineinanderüber*gehen*. Die Verwendung des Begriffs *sheng* im Zusammenhang mit *you* und *wu* in den Kapiteln 2 u. 40 lassen es m.E. nicht als abwegig erscheinen, *you* und *wu* in einem ähnlichen Verhältnis zueinander zu sehen wie *yang* 陽 und *yin* 隱, so daß man in Abwandlung des bekannten Wortes: ‚Ein *yin*, ein *yang*, das ist das *dao*‘, sagen könnte: ‚Ein *wu*, ein *you*, das ist das *dao*‘.

Jedenfalls scheint es mir angebracht zu sein, das Verhältnis von *wu* und *you* nicht im Sinne einer starren logischen Opposition zu deuten, sondern eher im Sinne einer realen *coincidentia oppositorum* bzw. im Sinne eines Werdens (Prozesses, Geschehens, bzw. einer Bewegung) als Ergebnis einer ‚Kopulation‘ von *wu* und *you*. Vielleicht könnte man auch von einer ‚gegenstrebigen Fügung‘ des *wu-you* als des ‚Nichts-

26 Cf. Wilhelm, l.c. 42.

27 Cf. Gu Zhengkun, l.c. 61. M.E. sollte man hier nicht übersetzen: ‚existieren als [sich gegenseitig ausschließen] *Gegensätze*‘, sondern ‚sind [einander ergänzende] *Gegenstücke*‘.

28 Es mag jedoch auch sein, daß dieser Eindruck vor allem durch die Wortwahl in der englischen Übersetzung entsteht – wie H.-G. Möller vermutet.

29 Cf. Gu Zhengkun, l.c. 182 f.

30 Cf. Wilhelm, l.c. 83.

31 Cf. Mathews *Chinese-English Dictionary*, Nr. 5738, *sheng* 生 = ‚To produce; to bring forth; to beget. To be born. Life, living.‘

Seins' sprechen, wobei die Frage ist, ob Heraklitische Wendungen uns dem *Laozi* näherbringen als Cusanische oder Hegelsche.

Wie dem auch sei, ich möchte H.-G. Möllers Kommentar zu Kapitel 11 zustimmen:

> Die Komplementarität von Leere und Fülle ... bildet ein ‚Dao' – einen Vorgang. Entsprechend gibt es die Komplementarität von ‚Gestalt und Gebrauch' (ti yong), wenn die Gestalt eines funktionierenden Ganzen die Gestalt des Dao hat, dann ergibt sich der ‚Gebrauch', das Funktionieren, von selbst. Das Rad, der Topf und das Zimmer gewinnen ihre Brauchbarkeit durch die Leerstellen in ihnen. Diese ‚Gegenstände' sind eben nicht als bloße Gegenstände beschrieben, sondern als ‚funktionale Prozesse'. Sie bilden eine Geschehenseinheit. Die Leere und die Fülle sind nicht das Nichts und das Sein. Es geht hier um komplementäre *Momente* [Hervorhebung von mir, G.W.], die sich zu einer Geschehensstruktur fügen, nicht um ontologische Bestimmungen.[32]

Nach der Münchener Konkordanz zum *textus receptus* des *Laozi*[33] findet sich das Schriftzeichen *wu* 102mal im *Laozi*.[34]

Im Hinblick auf die Verbindung der Zeichen *wu* und *you* finden sich beide – soweit ich sehe – in unmittelbarer Nebeneinanderstellung dreimal in Kapitel 11 und einmal in Kapitel 43 (*wu you*) sowie in umgekehrter Reihenfolge noch einmal in Kapitel 2 (*you wu*).

Abgesehen von diesen Kapiteln sowie von dem ebenfalls bereits erörterten Kapitel 40 finden sich die Zeichen *wu* und *you* außer in der Schlußparallele von Kapitel 11, in der m.E. ebenfalls eher eine Komplementarität als eine Kontradiktion bzw. Opposition von *wu* und *you* bzw. von *yong* und *li*[35] zu erkennen ist, noch in folgenden Kapiteln:

Kap. 13:	*you shen – wu shen* 有身 - 無身 ‚haben Körper/ Selbst – nicht (haben) Körper/ Selbst'[36]
Kap. 38:	*you wei – wu wei* 有爲 - 無爲 ‚haben Tun – ohne Tun'[37]

[32] Cf. H.-G. Möller, l.c. 171. Zur funktionalen Deutung des *yong* 用 cf. auch weiter oben den Kommentar von Wang Bi.

[33] Publikation der Fachschaft des Seminars für Ostasiatische Sprach- und Kulturwissenschaft der Universität München, München 1968.

[34] Cf. l.c. 68–70.

[35] Cf. weiter oben in meiner Graphik die Verse 7 und 8.

[36] Cf. Gu Zhengkun, l.c. 90 f.

[37] Cf. l.c. 174 f.

Kap. 46: *you dao – wu dao* 有道 - 無道
,haben *dao* – nicht (haben) *dao*‘[38]
Kap. 79 *you de – wu de* 有德 - 無德
,haben *de* – nicht (haben) *de*‘[39]

Die nähere Betrachtung des Kontextes zeigt, daß es sich auch an diesen Stellen offenbar nicht um eine bloß logische Kontradiktion oder Opposition bzw. Gegenüberstellung handelt, wie man *prima vista* annehmen möchte, sondern eher um eine Komposition bzw. Zusammenstellung gegenläufiger, einander zuwiderlaufender Gegebenheiten zum Zwecke eines Vergleichs bzw. einer Valuierung.[40] Nutzen (*li*) und Gebrauch (*yong*)[41] schließen einander ebensowenig aus wie Mitmenschlichkeit (*ren*) und Gerechtigkeit (*yi*)[42] bzw. wie Vertrag (*qi*) und Besteuerung (*che*).[43]

Rückblickend bleibt festzuhalten, daß wir im Blick auf die genannten Kapitel des *Laozi*, in denen *wu* und *you* in Zusammenhang gebracht werden, insbesondere aber im Hinblick auf Kapitel 11 – und Kapitel 43 – in denen *wu* und *you* in unmittelbarem Zusammenhang stehen, gut daran tun, *wu* und *you* nicht als Substantive zu hypostasieren.[44] Eine solche Fest- bzw. Gegenüberstellung scheint zumindest problematisch zu sein.

Das Nicht-Haben bzw. Nicht-sein des Gefäßes im zweiten Teil des 11. Kapitels, d.h., daß im Inneren des Gefäßes kein Ton (Lehm) ist, daß es also leer (hohl) ist, dieses Nicht-(Massiv) Sein macht das Gefäß erst zum Gefäß, bzw. macht es als solches brauchbar. Philosophisch zugespitzt könnte man insofern wohl sagen, *daß das ‚Nichts‘ des Tons am Gefäß das ‚Sein‘ des Gefäßes als Gefäßes ist*, da es erst durch dieses ‚Nichts‘ bzw. Nicht-Sein zum wirklichen Gefäß wird. *Wu* und *you* kommen in Form des Gefäßes soz. ohne ‚Komma‘, d.h. wörtlich: ohne ‚Abschnitt / Einschnitt‘ vor, auch wenn der Text grammatisch eine gewisse Zäsur nahezulegen scheint.

Aus Ton wird etwas geformt, das nicht nur aus Ton besteht.

[38] Cf. l.c. 198 f.
[39] Cf. l.c. 302 f.
[40] Diese fällt in den Kapiteln 13 u. 38 umgekehrt aus wie in den Kap. 46 u. 79.
[41] Cf. Kap. 11, Verse 7 u. 8.
[42] Cf. Kap. 38.
[43] Cf. Kap. 79.
[44] Cf. Gu Zhengkuns Übersetzung von *you* und *wu* in der Schlußparallele von Kap. 11 durch ‚Being‘ (*substance*) und ‚Nothingness‘ (*space*), cf. l.c. 87.

Das Gefäß ist nicht nur gekneteter Lehm bzw. geformter Ton, sondern dieser geformte Ton ist als *Gefäß* zugleich geformte Leere. Die *Form* des Gefäßes ist die Form seiner *Leere*.

2.2. Zur Etymologie

Ernst Schwarz sagt in der Einführung in seine *Laozi*-Übersetzung:

> Professor Ni Tsching-yuan wies anhand etymologischen Materials nach, daß das Schriftzeichen *wu* 無 sich ursprünglich aus einer Kombination der Zeichen ‚Wald' und ‚Feuer' zusammensetzte. Ein niedergebrannter Wald besteht zwar nicht mehr aus Bäumen, aber diese sind nicht spurlos verschwunden: sie ‚sind' jetzt Asche. Als gedankliches Substrat des Begriffs *wu* ist offenbar der Zustand des Noch-Nicht-Seins oder Nicht-Mehr-Seins wie auch der Prozeß, durch welchen dieser Zustand hervorgerufen wurde, zu verstehen. Darin birgt sich das Werden als Übergang vom Seienden zum Nichtseienden, was eine Revision des Prozesses nicht ausschließt: das Leere kann sich wieder füllen, und auch der niedergebrannte Wald vermag wieder aufzuerstehen – wie der Vogel Phönix aus der Asche.[45]

Eine ähnliche Deutung findet sich bei Gellért Béky:

> *Wu*, Nichtsein, nein, nicht. Das Zeichen ruft das Bild einer Gruppe von Menschen in Erinnerung, die einen Wald abroden. Es bleibt vom Wald nichts übrig. Alles ist verschwunden. Höchstens sind noch die Wurzeln da. Man braucht also nicht unbedingt an das Nichts etwa der Scholastiker zu denken. In den Wurzeln stecken ganze neue Wälder *in potentia*. Das Sein entsteht aus dem Nichtsein. c. 40 [scil. *Laozi*, Kap. 40., G.W.][46]

Reinhard May weist darauf hin, daß sich diese etymologische Deutung des *wu* auch bei Tetsuji Morohashi findet[47] sowie bereits bei L. Wieger.[48] Wolfgang Ommerborn kommt in seiner aufschlußreichen Studie *Zur Konzeption des* wu *im Daoismus und Konfuzianismus* dagegen zu einem anderen Ergebnis.

> Die Betrachtung der Genese des Begriffs *wu* zeigt, daß er in einer philosophischen Bedeutung in erster Linie in der daoistischen Schule thematisiert wird und dort schon vor der Han-Zeit, meist im Zusammenhang mit dem Begriff

[45] *Laudse, Daudedsching*, Aus dem Chinesischen übersetzt sowie mit einer Einführung, Anmerkungen und einem Literaturverzeichnis von Ernst Schwarz, München ²1985, 21.

[46] Gellért Béky, *Die Welt des Tao*, Freiburg–München, 1972, 70 f.

[47] Cf. *Tetsuji Morohashi, Dai Kan Wa jiten*, 13 Bände, Tokyo ²1986 (¹1955 ff.) die Nummern 19113 iVm 49188, 15783 u. 15514. Cf. R. May, *Ex oriente lux*, l.c. 50, Anm. 47.

[48] Cf. León Wieger, S. J., *Chinese Characters. Their Origin, Etymology, History, Classification and Signification. A Thorough Study from Chinese Documents.* Translated into English by L. Davrout, S. J., Repr. New York 1965 (¹1915), 36. Cf. R. May, *Ex oriente lux*, l.c. 50 Anm. 48. Zu einem möglichen Einfluß auf Heidegger cf. hier weiter unter Kap. 2.3.

> *you* eine bestimmte Rolle spielt. Im frühen Konfuzianismus findet er hingegen keine nennenswerte Beachtung.[49] Das Schriftzeichen *wu* wird in bezug auf seine früheste Bedeutung unterschiedlich interpretiert, wobei die u.a. von Karlgren [B. Karlgren, *Grammata Serica Recensa*, Stockholm 1957, 103 a–f, G.W.] vorgetragene Deutung die wohl überzeugendste ist. Karlgren weist darauf hin, daß *wu* 無 in seiner ursprünglichen Form eine frühe Schreibweise des heutigen Schriftzeichens *wu* 舞 (‚tanzen') darstellt. Es zeige einen Tänzer, der Tanzfedern in den Händen halte. Die Bedeutung ‚tanzen' für *wu* ist auf den Orakelknochen der Shang-Zeit dokumentiert, z.B. in *wang wu* 王舞 („der König tanzt") oder in *wu chen* 舞臣, der Bezeichnung eines für Tanzzeremonien verantwortlichen Beamten [Zhao Cheng, *Jia Gu Wen Jianming Cidian*. (*Konzises Wörterbuch der Orakelschrift*), Beijing 1988, 62, 322, 251, G.W.] Hierbei handelt es sich um eine Form des rituellen Tanzens, durch das im Rahmen magischer Opferzeremonien Regen hervorgerufen werden soll. Diese Interpretation verweist deutlich auf einen ursprünglich schamanistischen Bezug. Interessant ist in dem Zusammenhang zu erwähnen, daß das chinesische Wort für ‚Schamane' heute und – gemäß Karlgren [B. Kargren, l.c. 103 a–f und 105 a, G.W.] – zumindest auch schon zur frühen Zhou-Zeit phonetisch gleichlautend mit *wu* ist.[50] Der Regentanz, von dem auf den Orakelknochen die Rede ist, stellt in der Tat eine der spezifischen Aufgaben der Schamanen dar.[51]

Das Schriftzeichen *wu* verweist gemäß dieser Interpretation in seiner frühesten Form auf ein im Rahmen magisch-religiöser Kulte praktiziertes Tanzen.

> Ein für die spätere Benutzung in der Geistesgeschichte relevanter Inhalt des Schriftzeichens *wu* 無 ist in der ursprünglichen Bedeutung im Keim angelegt: Sowohl der schamanistische Tanz, durch den – in einer Zeit der Trokkenheit – der ausbleibende Regen hervorgerufen werden soll, als auch der Tanz, der in seinen pantomimischen Bewegungen plötzlich Dinge symbolisch entstehen läßt, beziehen sich auf Zustände, die vor dem sichtbaren Erscheinen empirischer Dinge liegen und die gleichzeitig eine mit magischer Bedeutung verknüpfte Voraussetzung für das Entstehen dieser Dinge bilden.[52]

Im Blick auf den *Laozi*-Text im allgemeinen und auf Kapitel 11 im besonderen kommt Ommerborn zu dem Ergebnis:

> Die Verfasser des Lao Zi assoziieren also mit *wu* etwas sehr Konkretes, nämlich den von den sichtbaren körperlichen Dingen (you) zu unterscheidenden, zu diesen aber in einer komplementären Beziehung stehenden physikalischen Raum. Diese Interpretation des *wu* wird durch Äußerungen im Kap. 11 bestärkt, wo gesagt wird: „Dreißig Speichen umgeben die Nabe (eines Rades), (aufgrund) des *wu* gibt es das Funktionieren (yong) des Wagens; aus geform-

[49] W. Ommerborn, *Absolute Leere*, l.c. 68.

[50] Eine phonetischer Unterschied zwischen *wū* ‚Schamane' und *wú*, ‚Nichts' bzw. ‚nicht' scheint freilich der zwischen dem ersten und dem zweiten Ton zu sein. Diesen Hinweis verdanke ich H.-G. Möller.

[51] L.c. 69.

[52] L.c. 70.

> tem Ton werden Gefäße gemacht, (aufgrund) des *wu* gibt es das Funktionieren des Gefäßes; Fenster und Türen werden gegraben, um Räume herzustellen, (aufgrund) des *wu* gibt es das Funktionieren des Raumes." *Wu* ist hier als der Raum zu verstehen, der die Dinge, z.B. das geformte und nutzbare Tongefäß, das *you* ist, umgibt bzw. ausfüllt.[53]

Schlußfolgerung: Welcher etymologischen Deutung des Schriftzeichens *wu* man auch den Vorzug geben mag, der ‚Waldbrand- bzw. Waldrodungs-theorie' oder der ‚Regentanztheorie', gemeinsam scheint ihnen zu sein, daß es offenbar nicht um die Bezeichnung eines endgültig *Feststehenden* bzw. Bestehenden zu gehen scheint, sondern vielmehr um die Kennzeichnung eines Vergehenden bzw. (in Zukunft) *Entstehenden*, d.h. um einen *Prozeß* des *Ineinander-übergehens* bzw. um ein *Werden*.

Damit scheint sich bei der etymologischen Betrachtung des Schriftzeichens *wu* zu bestätigen, was sich schon bei der Betrachtung des Verhältnisses von *wu* und *you* im *Laozi* ergab, nämlich, daß es nicht darum geht, Vorstellungen bzw. *Gegenüberstellungen* als solche festzuhalten, sondern daß es sich um *Momente* eines Geschehenszusammenhangs bzw. *Verlaufs* dreht, also um eine *Be-wegung* im daoistischen Sinne.

Im Hinblick auf den zweiten Teil des 11. Kapitels des *Laozi* könnte man sagen:

Der Töpfer formt auf seiner Drehscheibe den Ton – wenn er den Dreh raus hat – indem er ‚im Handumdrehen' den Ton wegarbeitet und dadurch aus einem Tonklumpen eine Hohlform macht. Die Bestimmung des Tongefäßes als eines Gebrauchsgegenstandes (nicht als eines Kunstgegenstandes) ist es aber nicht, daß es leer bleibt, d.h. nichts in ihm enthalten ist, sondern daß es als Gefäß, das ein bestimmtes Fassungsvermögen hat, gebraucht wird. Es wird gebraucht, indem es gefüllt und wieder geleert wird.

[53] L.c. 72. „Die Verwendung des *wu* in der Geschichte des chinesischen Denkens ist in der Regel mit einem weiteren Begriff verbunden, dem *you*, da beide meist zusammen auftreten und einander gegenübergestellt werden. Das Bild des Schriftzeichens zeigt in seinen frühesten Formen auf Orakelknochen der Shang-Zeit nur die Darstellung eines Elements, nämlich (‚rechte Hand'). In der frühen Westlichen Zhou-Zeit kommt außerdem das Element (‚Mond') hinzu. Diese Form bleibt bis in die Gegenwart konstant. Schon in der ursprünglichen Form auf den Orakelknochen taucht es in der Bedeutung ‚es gibt', ‚haben' etc. auf, z.B. „... gab es heftigen Regen (you da yu) [Zhao Cheng, l.c. 364, G.W.] Die Darstellung der Hand könnte hier bedeuten, daß man etwas, das man mit der Hand ergreifen kann, hat und dieses somit ohne Zweifel existiert", l.c. 70.

3. Heidegger und die Lichtung des Nichts[54]

In einem Vortrag, den Heidegger im Jahr 1936 in Frankfurt hielt, heißt es:

> Inmitten des Seienden im Ganzen west eine offene Stelle. Eine Lichtung ist. Sie ist, vom Seienden her gedacht, seiender als das Seiende. Diese offene Mitte ist daher nicht vom Seienden umschlossen, sondern die lichtende Mitte selbst umkreist wie das Nichts, das wir kaum kennen, alles Seiende.[55]

Heideggers Vergleich der Lichtung mit dem Nichts ist im Rückblick auf die erwähnte etymologische ‚Waldbrand- bzw. Waldrodungstheorie' des chinesischen Schriftzeichens *wu* überraschend. Sollte Heideggers Gedanke zur Lichtung des Nichts unter ostasiatischem Einfluß entstanden sein? *Ex oriente lux*?

Inzwischen ist gut belegt, daß Heidegger schon geraume Zeit vor diesem Vortrag Kontakte zu ostasiatischem Denken hatte.[56] So äußert G. Parkes die Vermutung:

> The influences on Heidegger's developing conception of *das Nichts* are multiple and complex, and deserve detailed study when all the relevant manuscripts have been published. [...] But for the time being one can say, that it is highly probable that Heidegger was introduced to the East-Asian conception of nothingness before he began to develop his own radical thinking on the topic of *das Nichts*.[57]

Hinsichtlich Heideggers Arbeit über den *Ursprung des Kunstwerks* sagt Parkes: „... this essay at any rate shows the most influence from East-Asian thought among the works of the middle period."[58]

Zu dem von Heidegger im Kunstwerkaufsatz angestellten Vergleich der Lichtung mit dem Nichts bemerkt Parkes:

> Here, complementary to the Daoist ideas, is the Zen Buddhist idea of nothingness: *mu* [chin: *wu*, G.W] or *kū* – emptiness, distinct but not different

[54] Die ausführliche Studie von Carlo Saviani, *L'Oriente di Heidegger, il melangolo*, 1998 ist mir leider erst nach Abschluß dieses Kapitels bekanntgeworden und konnte nicht mehr berücksichtigt werden. Cf. darin insbesondere *La question del Niente*, 13–38, sowie *Il confronto con il Taoismo*, 39–51.

[55] M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, in: *Holzwege*, Frankfurt/M. [4]1963, 41.

[56] Cf. u.a. *Heidegger and Asian Thought,* ed. by G. Parkes, Honolulu 1987 und *Japan und Heidegger*, hrsg. v. H. Buchner, Sigmaringen 1989, darin insbesondere R. Ohashi, *Die frühe Heidegger-Rezeption in Japan*, 23–37.

[57] G. Parkes, *Heidegger and Japanese thought: How much did he know and when did he know it?*, in: *Martin Heidegger, Critical Assessments*, ed. by Chr. Macann, London–New York 1992, 385.

[58] L.c. 393.

> from form. Heidegger's *Lichtung* may be seen as the German version of Nishida's *mu no basho*, or *topos* of nothingness. Around the time Kuki was in Freiburg ...[59]

Parkes kommt zu dem Ergebnis:

> In view of the amount of contact Heidegger had with East-Asian thinkers, the fact of his acquaintance with philosophical texts from that tradition, and the keen intensity with which he used to question his Japanese and Chinese interlocuters about those texts, the references to East-Asian ideas in his published works are remarkably few.[60] [...] we [...] have to judge these few mentions of Daoist and Japanese thought as significant in their grudging paucity.[61] Even at this stage of the investigation, the conclusion is unavoidable that Heidegger was less than generous in acknowledging how much he learned from the East-Asian (and especially the Japanese) tradition.[62]

Ich denke, diese Schlußfolgerung ist in der Tat unvermeidlich, speziell im Hinblick auf Japan. Doch hat Heidegger nicht selbst gesagt, daß er mehr von China bzw. von den Chinesen gelernt habe?[63]

War Heidegger bei seiner Konzeption des Nichts, und insbesondere bei dem Vergleich der Lichtung mit dem Nichts von chinesischem Denken, insbes. von der für ihn wohl wichtigsten Quelle chinesischen Denkens, vom *Laozi* beeinflußt?[64]

Heideggers Interesse am *Laozi*, der ihm aus mehreren Übersetzungen, wie z.B. aus der Übertragung durch R. Wilhelm bekannt war[65], war so groß, daß er im Frühjahr 1946 Paul Shih-yi Hsiao vorschlug, gemeinsam an einer *Laozi*-Übersetzung zu arbeiten. Im Sommersemester 1946 nahmen beide die Arbeit auf, um sich zunächst insbesondere den Kapiteln zu widmen, die vom *dao* handeln. Am Ende des Sommers hatte man nur acht von den einundachtzig Kapiteln des *Laozi* bearbei-

[59] L.c. 393 f.
[60] L.c. 395.
[61] L.c. 396.
[62] L.c. 400.
[63] Cf. H. A. Fischer-Barnicol, *Spiegelungen – Vermittlungen*, in: *Erinnerung an Martin Heidegger*, hrsg. von G. Neske, Pfullingen 1977, 102, sowie G. Parkes l.c. 406 Anm. 68.
[64] Cf. dazu insbes. O. Pöggeler, *West-East-Dialogue: Heidegger and Lao-tzu*, in: *Heidegger and Asian Thought*, l.c. 47–78, sowie: J. Stambaugh, *Heidegger, Taoism and the Question of Metaphysics*, ibid. 79–91 sowie W. Schweidler, *Heideggers Laozi-Rezeption*, Referat beim 2. Internationalen Laozi-Symposion in Xi'an / VR China im Oktober 1995. Den Text stellte mir der Verfasser freundlicherweise zur Verfügung.
[65] Cf. H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, l.c. 183.

tet.[66] Im folgenden Sommer sollte die Arbeit wieder aufgenommen werden, wurde aber nach Aussage von Hsiao nicht fortgesetzt.

Soweit ich sehe, wissen wir bisher noch nicht mit Sicherheit, um welche Kapitel es sich bei den bearbeiteten Kapiteln gehandelt hat.[67] Als gesichert kann gelten, daß Heidegger Kapitel 1[68], Kapitel 15[69], Kapitel 28[70] und Kapitel 47[71] kannte.

Ich vermute aber, daß er zumindest auch einige *wuwei*-Kapitel[72] z.B. die beiden Kapitel 2 u. 3, Kapitel 22[73] sowie das hier erörterte Kapitel 11 kannte.

Bevor ich auf diese Vermutung einer Bekanntschaft Heideggers mit Kapitel 11 des *Laozi* näher eingehe, möchte ich noch einmal auf Heideggers Vergleich der Lichtung mit dem Nichts im Kunstwerk-Aufsatz und auf die Frage eines möglichen ostasiatischen Einflusses zurückkommen.

Im allgemeinen darf man wohl davon ausgehen, daß Heidegger bereits zu Zeiten der Entstehung des Kunstwerk-Aufsatzes von ostasiatischem Denken beeinflußt war, also viele Jahre bevor er zusammen mit Paul Shih-yi Hsiao die Arbeit an der *Laozi*-Übersetzung aufnahm, bei der es vielleicht auch um Kapitel 11 ging.

[66] Cf. Paul Shih-yi Hsiao, *Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching*, in: *Heidegger and Asian Thought*, l.c. 93–101.

[67] Cf. O. Pöggeler, *West-East Dialogue, Heidegger and Lao-tzu*, l.c. 77, Anm. 9. In Frage kommen nach R. May die Kap. 1, 15, 18, 25, 32, 37, 40 u. 41. Cf. R. May l.c. 19, Anm. 39.

[68] Cf. M. Heidegger, *Das Wesen der Sprache*, in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen ²1960, 197 f.

[69] Cf. Paul Shih-yi Hsiao, l.c. 98 u. 100, R. May, *Ex oriente lux*, l.c. 14 f.

[70] Cf. M. Heidegger, *Grundsätze des Denkens*, in: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 6 (1958), 40.

[71] Cf. H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, l.c. 191 u. R. May, *Ex oriente lux*, 14.

[72] Cf. J. Stambough, *Heidegger, Taoism, and the Question of Metaphysics*, l.c. 85; G. Parkes, *Heidegger and Japanese thought* etc. l.c. 391 und dazu Kap. 3 *Wuwei* – Tun ohne Tun. Ich möchte anmerken, daß Heidegger die bekannte erste *wuwei*-Stelle am Ende des 1. Kapitels des *Zhuangzi* (‚Der unnütze Baum') in der Übersetzung von R. Wilhelm zitiert in: M. Heidegger, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Hrsg. v. H. Heidegger, Erker o.J., 7 f. Cf. dazu Chang Chung-Yuan, *The Philosophy of Taoism according to Chuang Tzu*, in: Philosophy East and West, Vol. 27, 1977, 419: „When I was in Freiburg in August 1972, Heidegger handed me a German translation of the Work of Chuang Tzu, which we proceeded to discuss and about which he asked me questions."

[73] In Kap. 22 heißt es in der Übersetzung von V. v. Strauß u.a.: „Nicht sich sieht er an, darum leuchtet er" (V. v. Strauß l.c. 83). In Heideggers bereits erwähntem Aufsatz „Grundsätze des Denkens" in dem er ausdrücklich Laozi Kap. 28 in der Übersetzung von Victor V. Strauß zitiert, sagt er kurz nach dem wörtlichen Laozi-Zitat: „Was nur scheinen will, leuchtet nicht."

Wie steht es aber im besonderen mit dem im Zentrum von Kapitel 11 stehenden Schriftzeichen *wu*?

War Heidegger womöglich sogar die etymologisch-dubiose ‚Waldbrand- bzw. Waldrodungstheorie' des chinesischen Schriftzeichens bekannt?

Wie kommt Heidegger zu seiner offensichtlichen Identifikation von Lichtung und Nichts, die in der abendländisch-philosophischen Tradition so nicht anzutreffen ist? Zwar mag man an die mittelalterliche Lichtmetaphysik denken, doch ergeben sich dort kaum ausreichende Anknüpfungspunkte. Anders sieht es im chinesischen Sprachbereich aus. Dort finden wir bei der Deutung des chinesischen Schriftzeichens für Nichts, nämlich *wu*, einen ergiebigen Anknüpfungspunkt für die besagte Identifikation von Lichtung und Nichts: *wu* (Nichts) bezeichnet einen Ort, an dem ursprünglich eine üppige Vegetation anzutreffen war, wie bei einem Dickicht (im Wald), wo jedoch Bäume gefällt wurden, so daß an dieser Stelle ein Freiraum [also eine Lichtung] entstanden ist; d.h. *wu* steht für ‚dort, wo nichts ist' für einen Ort also, an dem vorher Bäume waren. Eine damit übereinstimmende Deutung gibt L. Wieger in seinem seit 1915 mehrfach publizierten Buch ‚Chinese Characters':

> ‚A multitude [...] of men, acting upon a forest, felling the trees, clearing the wood on a tract of land. In the old form the graph stated that the wood had vanished. Hence [...] the general abstract notions of vanishing, defect, want, negation.'[74]

In diesem Sinne lautet eine Textpassage bei Heidegger aus den sechziger Jahren wie folgt: „Etwas lichten bedeutet: etwas leicht, etwas frei und offen machen, z.B. den Wald an einer Stelle frei machen von Bäumen. Das so entstehende Freie ist die Lichtung."[75]

Obgleich man in der Tat die frappierende Ähnlichkeit zwischen den von R. May vorgeführten Textpassagen kaum übersehen kann,[76] bleiben doch Zweifel, „ob Heidegger tatsächlich in Anlehnung an den Text von

[74] León Wieger, S. J., *Chinese Characters. Their Origin, Etymology, History, Classification and Signification. A Thorough Study from Chinese Documents*. Translated into English by L. Davrout, S. J., Repr. New York 1965 [¹1915], 36. Auf diese Stelle verweist auch M. Heim, *A Philosophy of Comparison: Heidegger and Lao Tzu*, in: Journal of Chinese Philosophy, Vol. 11, 1984, 316.

[75] *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, ²1976, 72. Zitiert nach R. May, *Ex oriente lux*. l.c. 49 f.

[76] May verweist auf M. Heim, *A Philosophy of Comparison: Heidegger and Lao Tzu*, in: Journal of Chinese Philosophy 11 (1984), 307–355, 316 und Chang Chung-Yuan, *Reflexions,* in: *Erinnerung an Martin Heidegger*, hrsg. v. G. Neske, Pfullingen 1977, 65–70, 68.

Wieger sein Konzept für die Gleichsetzung von Nichts und Lichtung erarbeitet hat."[77] Solange wir keine Beweise des Gegenteils haben, sind wir gehalten, die von May aufgezeigte Ähnlichkeit mit der Textpassage bei Wieger im besonderen als eine zufällige anzusehen. Damit sind ostasiatische Einflüsse auf Heideggers Konzeption des Nichts im allgemeinen jedoch keineswegs ausgeschlossen.

So zweifelhaft nun auch eine direkte Beeinflussung von Heideggers Sicht der ‚Lichtung des Nichts' durch die Bekanntschaft mit der (Wiegerschen) Etymologie des chinesischen Schriftzeichens *wu* ist, so wenig zweifelhaft scheint es mir zu sein, daß der Begriff des Nichts, den Heidegger später im Zusammenhang mit seinem Begriff des Dings entfaltet, vom *Laozi*, und insbesondere von dem in Kapitel 11 erörterten Begriff *wu* beeinflußt war.

Bereits im Kunstwerk-Aufsatz nennt Heidegger als Beispiel für ein Ding den Krug.[78] In dem ersten Feldweg-Gespräch, für dessen Abschluß Heidegger den 7. April 1945 vermerkt, nennt er dann wiederum Schale und Krug als Beispiel für das, was er im Unterschied zu Gegenständen Dinge nennt, die es in ihrem In-sich-stehen, in der Inständigkeit der Gelassenheit zu erfahren gilt.[79] In dem Gespräch kommt es darauf an, den Krug als Gefäß zu betrachten.[80] Infolge dieser Betrachtung kommt es zu folgendem Dialog:

> Der Weise: ... Was finden Sie nun erstaunlich?
>
> Der Forscher: Daß offenbar die Leere zwischen Wand und Boden und Rand das Fassende des Gefäßes ist.
>
> Der Weise: Wenn es aber so steht, dann besteht der Krug als das in sich dastehende Gefäß nicht in dem, woraus er besteht, aus dem gestalteten Irdenen, sondern in seiner Leere.
>
> Der Gelehrte: Dieses Nichts am Krug ist eigentlich das, was der Krug ist.
>
> Der Forscher: Diese Leere ist aber auch dasjenige, was der Töpfer nicht anfertigt und überhaupt nicht anfertigen kann. Die Leere ist das Unfaßliche.
>
> Der Weise: Aber der Töpfer faßt gerade sie und nur sie in die Gestalt von Wand und Boden und Rand.
>
> Der Forscher: Er gestaltet also nicht den Lehm, sondern die Leere.[81]

In dem Vortrag *Das Ding*, den Heidegger am 6. Juni 1950 in der Bayerischen Akademie der Schönen Künste hielt, gibt er wie im Feldweggespräch als Beispiel für ein Ding den Krug, der durch sein Insichste-

[77] R. May, l.c. 51.
[78] Cf. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, l.c. 10. Cf. ibid. 17 f.
[79] Cf. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 77, *Feldweg-Gespräche*, 126 f. sowie 144 f.
[80] Cf. l.c. 129.
[81] Cf. l.c. 130 f.

hen gekennzeichnet ist und sich dadurch von einem Gegenstand unterscheidet.[82]

> Das Dinghafte des Kruges beruht darin, daß er als Gefäß ist. Wir gewahren das Fassende des Gefäßes, wenn wir den Krug füllen. Boden und Wandung des Kruges übernehmen offenbar das Fassen. Doch gemach! Gießen wir, wenn wir den Krug mit Wein füllen, den Wein in die Wandung und in den Boden? Wir gießen den Wein höchstens zwischen die Wandung auf den Boden. Wandung und Boden sind wohl das Undurchlässige am Gefäß. Allein das Undurchlässige ist noch nicht das Fassende. Wenn wir den Krug vollgießen, fließt der Guß beim Füllen in den leeren Krug. Die Leere ist das Fassende des Gefäßes. Die Leere, dieses Nichts am Krug, ist das, was der Krug als das fassende Gefäß ist. ...[[83]] Wand und Boden, woraus der Krug besteht und wodurch er steht, sind nicht das eigentlich Fassende. Wenn dies aber in der Leere des Kruges beruht, dann verfertigt der Töpfer, der auf der Drehscheibe Wand und Boden bildet, nicht eigentlich den Krug. Er gestaltet nur den Ton. Nein – er gestaltet die Leere. Für sie, in sie und aus ihr bildet er den Ton ins Gebild. Der Töpfer faßt zuerst und stets das Unfaßliche der Leere und stellt sie als das Fassende in die Gestalt des Gefäßes her. Die Leere des Kruges bestimmt jeden Griff des Herstellens. Das Dinghafte des Gefäßes beruht keineswegs im Stoff, daraus es besteht, sondern in der Leere, die faßt.[84]

Es ist offenkundig, daß die bereits im ‚Feldweg-Gespräch enthaltene Betrachtung des Kruges wieder aufgenommen wird. Ebenso auffällig ist die Ähnlichkeit dieser Betrachtung des Kruges bei Heidegger mit der Betrachtung des *qi*, des Gefäßes im 2. Teil des 11. Kapitels des *Laozi*. Wie steht es insofern mit der von Heidegger nach dieser Betrachtung wiederholt aufgestellten Behauptung „daß die Dinge überhaupt *noch nie* [Hervorhebung von mir, G.W.] als Dinge dem Denken zu erscheinen vermochten“?[85]

„Was ist nun aber das Ding als Ding, daß sein Wesen *noch nie* [Hervorhebung von mir, G.W.] zu erscheinen vermochte? Kam das Ding *noch nie* [Hervorhebung von mir, G.W.] genug in die Nähe, so daß der Mensch noch nicht hinreichend auf das Ding als Ding achten lernte?“[86] Meint Heidegger hier nur Platon, Aristoteles „und alle nach kommenden Denker“?[87] Offenbar hat Heidegger nur die Philosophie, d.h. für

[82] Cf. M. Heidegger, *Das Ding*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, ^{2}1959, 164 f.

[83] Zur Identifikation von Leere und Nichts cf. auch M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in: *Unterwegs zur Sprache*, l.c. 108 f.

[84] M. Heidegger, *Das Ding*, l.c. 167.

[85] L.c. 169.

[86] Ibid.

[87] L.c. 166.

ihn die abendländisch-europäische[88] im Blick, denn die Behauptung, ‚daß die Dinge überhaupt noch nie als Dinge dem Denken zu erscheinen vermochten' ist im Blick auf Kapitel 11 des *Laozi* offenbar unzutreffend. Heideggers mit Emphase vorgetragene und dreimal wiederholte Behauptung ist also zumindest unbedacht. Warum erwähnt Heidegger in seinem Ding-Vortrag den *Laozi* nicht, nachdem er nur vier Jahre vorher längere Zeit an einer *Laozi*-Übersetzung gearbeitet hatte? Sollte es sich um eine bloße Nachlässigkeit handeln? Unwahrscheinlich! Oder sollte er tatsächlich bei seiner Lektüre des *Laozi* bzw. bei seiner Arbeit am *Laozi*, Kapitel 11 übersehen bzw. übergangen haben, so daß die auffällige Ähnlichkeit zwischen Heideggers Betrachtung des Kruges und der Erörterung des Gefäßes im *Laozi* eine rein zufällige wäre? Sehr unwahrscheinlich!

Die Ähnlichkeit hat bereits *Chang Chung-yuan* festgestellt, der Heidegger 1972 in Freiburg besuchte.[89] Chang Chung-yuan vertritt in der Einleitung in seine kommentierte Übersetzung des *Laozi* die Auffassung: „Heidegger is the only Western philosopher who not only intellectually understands *Tao*, but has intuitively experienced the essence of it as well. For this reason, the commentaries on the following chapters of this work repeatedly refer to Heidegger's philosophy."[90] In seinem Kommentar zu Kapitel 11 sagt Chang Chung-yuan: „The idea of the void which is useful as interpreted in this chapter also seems to appear in Heidegger's explanation of the void of the jug."[91]

Auch *E. Feist Hirsch* verweist auf die Ähnlichkeit der Gedanken Heideggers und des *Laozi*.[92]

O. Pöggeler kommt in seinem Beitrag *West-East-Dialogue: Heidegger and Lao-tzu* nach der Besprechung von Heideggers Betrachtungen des Kruges im Ding-Vortrag zu dem Ergebnis: „This view of the jug from the aspect of its emptiness rather than its ‚being' is supported by chapter 11 of the Lao-tzu."[93]

Deutlicher äußert sich *Kah Kyung Cho*: „Heideggers Beschreibung der ‚Leere' am Gefäß scheint sowohl in der Wahl des Motivs als auch in

[88] „... es gibt keine andere, weder eine chinesische noch eine indische". M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt/M. ^{2}1978, 136.
[89] Cf. R. May l.c. 16. Cf. auch Chang Chung-yuan, *Reflexions*, in: *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, 65–70.
[90] Chang Chung-yuan, *Tao: A New Way of Thinking*, New York–Hagerstown–San Francisco–London 1975, VIII.
[91] L.c. 31.
[92] Cf. E. Feist Hirsch, *Martin Heidegger and the East*, in: Philosophy East and West, Bd. 20, 1970, 254.
[93] O. Pöggeler in: *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu 1987, 61.

der Wortwahl Laotses Versen in Kapitel 11 des ‚Tao-te-King' nachempfunden."[94]

Von einem wahrscheinlichen Einfluß des Laozi auf Heidegger spricht *G. Parkes:*

„Heidegger was later to write of a jug in a manner reminiscent of – and probably influenced by – Lao-tzu, in the 1950 essay ‚Das Ding'."[95]

Am deutlichsten erklärt sich *R. May*, der einen „Einfluß ostasiatischer Denkweise"[96] scil. einen Einfluß von *Laozi*, Kapitel 11 auf Heideggers Betrachtung des Kruges in seinem Ding-Vortrag konstatiert.

Im Blick auf Heideggers Kenntnis des *Laozi* durch Übersetzungen wie die von R. Wilhelm, V. v. Strauß und J. Ulenbrook, sowie durch seine eigene Arbeit am *Laozi im allgemeinen* und im Blick auf die unübersehbare Ähnlichkeit von Heideggers Betrachtung des Kruges als eines Dinges im Ding-Vortrag mit der Erörterung des Gefäßes in Kapitel 11 des *Laozi im besonderen*, scheint es mir äußerst unwahrscheinlich zu sein, daß es sich hier um eine reine Zufälligkeit handelt. Ich halte es für kaum zweifelhaft, bzw. für sehr wahrscheinlich, daß Heidegger hier vom *Laozi* beeinflußt war, auch wenn er diesen mutmaßlichen Einfluß nicht ausdrücklich eingesteht. Über die Gründe, warum er dies nicht getan hat, möchte ich hier keine Vermutungen anstellen. Ich denke, ein solches Eingeständnis hätte ihm jedenfalls zur Ehre gereicht und wäre seinem Ruhm als großem eigenständigem Denker keineswegs abträglich gewesen.

Ein Indiz dafür, daß im Hintergrund von Heideggers Betrachtungen des Kruges bzw. seiner Erörterung des Dinges zumindest daoistisches Gedankengut des *Laozi* im allgemeinen steht, und zwar dessen Bestimmung des ‚Leitwortes' *dao*, ist m.E. in Folgendem zu sehen: In der aus dem bereits zitierten *Feldweg-Gespräch* über das Denken entnommenen *Erörterung der Gelassenheit*, die Heidegger zusammen mit der 1955 in Meßkirch gehaltenen Festrede anläßlich des 175. Geburtstages des Komponisten Conradin Kreutzer 1959 publizierte[97], sagt er: „Die Dinge sind offenbar Dinge durch das Gegnen der Gegnet, wie es sich in unserem früheren Gespräch[[98]] am Verweilen des Kruges in die Weite

[94] Kah Kyung Cho, *Bewußtsein und Natursein Phänomenologischer West-Ost-Diwan*, Freiburg–München 1987, 302. Zitiert nach R. May l.c. 47, 41.

[95] G. Parkes, *Thought on the Way: Being and Time via Lao-Chuang*, in: *Heidegger and Asian Thought*, l.c. 121.

[96] R. May, *Ex Oriente lux*, l.c. 47.

[97] Cf. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, ^{2}1960.

[98] Cf. Heidegger, *GA*, Bd. 77, 126–139.

der Gegnet zeigte.“[99] Während an dieser Stelle der 1959 publizierten ‚Erörterung der Gelassenheit keine Verbindung zu daoistischem Denken erkennbar ist, wird eine solche Verbindung bei Heideggers näherer Erläuterung der ‚Gegend‘ in dem dritten der drei 1957 und 1958 in Freiburg gehaltenen Vorträge, die unter dem Titel *Das Wesen der Sprache* in dem Sammelband *Unterwegs zur Sprache* ebenfalls 1959 publiziert wurden, klar erkennbar.[100]

Im Rückblick auf den zweiten Vortrag unterscheidet Heidegger treffend das, was er ‚Weg‘ nennt, von der Methode[101] und sagt:

> Für das sinnende Denken dagegen gehört der Weg in das, was wir Gegend nennen. Andeutend gesagt, ist die Gegend als das Gegnende die freigebende Lichtung [sic! G.W.] in der das Gelichtete zugleich mit dem Sichverbergenden in das Freie gelangt. [...] Die Gegend ergibt als Gegend erst Wege. Sie be-wëgt.[102]

Wenig später erwähnt Heidegger dann *Laozi expressis verbis*:

> Vermutlich ist das Wort ‚Weg‘ ein Urwort der Sprache, das sich dem sinnenden Menschen zuspricht. Das Leitwort im dichtenden Denken des Laotse lautet Tao und bedeutet ‚eigentlich‘ Weg. Weil man jedoch den Weg leicht nur äußerlich vorstellt als die Verbindungsstrecke zwischen zwei Orten, hat man in der Übereilung unser Wort ‚Weg‘ für ungeeignet befunden, das zu nennen, was Tao sagt. Man übersetzt Tao deshalb durch Vernunft, Geist, Raison, Sinn, Logos.[[103]] Indes könnte der [sic! G.W.] Tao der alles bewegende Weg sein ...[104]

Dafür, daß Heideggers 1959 publizierte *Erörterung der Gelassenheit* vor dem Hintergrund daoistischen Denkens, genauer gesagt vor dem Hintergrund des *Laozi* zu sehen ist, spricht auch eine andere Stelle aus der ‚Erörterung‘, wo Heidegger auf den ‚Weg‘ zu sprechen kommt, „der nichts anderes zu sein scheint als die Gelassenheit selbst ...

[99] M. Heidegger, *Gelassenheit*, l.c. 54. Statt des geläufigen ‚Gegend‘ sagt Heidegger auch ‚Gegnet‘. Cf. l.c. 42.

[100] Cf. Heidegger, *Das Wesen der Sprache* in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, ^{2}1960, 196 ff.

[101] Cf. dazu hier weiter oben Kapitel 1.

[102] M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, l.c. 197.

[103] Cf. dazu R. Wilhelms Einleitung in seine Übersetzung des Laozi, die Heidegger – wie gesagt – bekannt war, R. Wilhelm, l.c. 24 f.

[104] M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, l.c. 198. Im folgenden sagt Heidegger: „Vielleicht verbirgt sich im Wort ‚Weg‘, Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkenden Sagens ...“ (ibid.) Dies scheint auch dafür zu sprechen, daß Heidegger bei seinen Ausführungen zum ‚Tao‘ hier zuerst an Kap. 1 des *Laozi* gedacht haben wird, in dessen Schluß es in der Übersetzung von R. Wilhelm heißt: „In seiner Einheit heißt es das Geheimnis. Des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis ist das Tor, durch das alle Wunder hervortreten.“

L die so etwas ist wie Ruhe.

G Von hier aus wird mir plötzlich klarer, inwiefern die Bewegung aus der Ruhe kommt und in die Ruhe eingelassen bleibt.[[105]]

L Die Gelassenheit wäre dann nicht nur der *Weg*, sondern die Bewegung.[106]

Die Verwandtschaft dieser Bestimmung der Gelassenheit bzw. des Weges in der ‚Erörterung' mit jener Bestimmung der Gegend bzw. des Weges in dem im selben Jahr publizierten Vortrag über das Wesen der Sprache ist offenkundig.

Da Heidegger nun in letzterem Vortrag *expressis verbis Laozi* nennt, liegt der Rückschluß nahe, daß er auch bei der Erörterung der Gelassenheit *Laozi* im Hinterkopf hatte.[107]

Und da Heidegger in besagtem Vortrag bei seiner Bestimmung der ‚Gegend' als der ‚freigebenden Lichtung' die Gegend mit dem ‚Weg' i.e. dem ‚Tao' in engsten Zusammenhang bringt, liegt ferner die Vermutung nahe, daß er auch bei der Erörterung der Gelassenheit an der Stelle, an der er vom ‚Verweilen des Kruges in die Weite der Gegnet' spricht, *Laozi* – und wie ich vermute Kapitel 11 des *Laozi* – im Hinterkopf hatte.

Zusammenfassend möchte ich festhalten, daß im allgemeinen *Spuren* des *Laozi* auf dem Denkweg des späteren Heidegger unübersehbar sind und daß im besonderen *Einflüsse* von Kapitel 11 des *Laozi* auf den Gedanken – bzw. ‚Redefluß' von Heideggers Betrachtung des Kruges als eines Dinges vor allem im Ding-Vortrag sowie ferner in der ‚Erörterung der Gelassenheit' erkennbar zu sein scheinen.

Es scheint, als habe Heidegger sich – wie die meisten großen Denker – fremde Gedanken zu eigen gemacht, um sich dabei eigene Gedanken zu machen. Dies ist der Größe seines Denkens keineswegs abträglich. Im Gegenteil. Es ist keine Schande zu lernen. Abträglich ist Heideggers Kleinlichkeit beim Eingeständnis, wie viel er von ostasiatischem Denken, insbesondere vom *Laozi* gelernt hat. Ich denke, daß Laozi neben Hölderlin und Heraklit einer der maßgebenden Gewährsmänner des späten Heidegger war. Im *Laozi* finden sich immer wieder *Wegmarken*, die beim Nachgehen auf den Denkwegen des späten Heidegger *erhellend* sind. Diese Denkwege sind z.T. ‚schwer durchschau-

[105] Cf. dazu *Laozi* Kap. 15 und Paul Shih-yi Hsiaos Bericht, *Heidegger and our Translation of the Tao Te Ching*, in: G. Parkes ed. *Heidegger and Asian Thought*, l.c. 100.

[106] M. Heidegger, *Gelassenheit*, l.c. 46 f. Wenig später heißt es: „Was wir bennenen, ist zuvor namenlos: also auch das, was wir die Gelassenheit nennen." (l.c. 47) Dies erinnert zuerst an *Laozi*, Kap. 25, sowie u.a. an *Laozi*, Kap. 1 u. 32.

[107] Inwiefern dies bereits beim Feldweg-Gespräch der Fall ist, ist fraglich.

bar' – und ‚in ihren Grundbegriffen dunkel schwankend'[108]. Mitunter scheint Meister Heidegger bei seinen ‚tiefdunklen Blicken'[109] in einen Tiefenrausch zu geraten und sein Ringen um das Wort zu einer dunkelmunkelnden Brunnen-Worthuberei zu werden. So etwa wenn er am Ende des Ding-Vortrags sagt:

> Das Spiegel-Spiel der weltenden Welt entringt als das Gering des Ringes die einigen Vier in das eigene Fügsame, das Ringe ihres Wesens. Aus dem Spiegel-Spiel des Gerings des Ringen ereignet sich das Dingen des Dinges.[110]
> Diesem Geringen gemäß ist das Dingen selbst gering und das je weilige Ding ring, unscheinbar fügsam seinem Wesen. Ring ist das Ding: der Krug und die Bank, der Steg und der Pflug.[111] –
>
> Wer seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt ...[112]

Heidegger zitiert und kommentiert:

> Laotse sagt (Kap. XVIII; übersetzt von V. v. Strauß): „Wer seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt." Dazu fügen wir die Wahrheit, die alle kennen, doch wenige vermögen: Sterbliches Denken muß in das Dunkel der Brunnentiefe sich hinablassen, um bei Tag den Stern zu sehen. Schwerer bleibt es, die Lauterkeit des Dunklen zu wahren ...[113]

Noch schwerer mag es sein, nicht vor lauter Funkeln im Dunkeln ein Irrlicht für „das Licht des Seyns"[114] oder für den Stern der Erleuchtung zu halten.

Manches bedürfte so wohl der *Erläuterung*.

Wie dem auch sei: Heidegger hat insbesondere durch einige spätere Texte wie das zitierte *Feldweg-Gespräch* und das *Gespräch von der Sprache* der „unausweichlich gewordenen Begegnung der ostasiatischen Welt mit der europäischen"[115] den Weg bereitet. Er hat in diesen (Pseudo-) Dialogen, einen bedeutenden Anstoß für das „unausweichliche Ge-

[108] Cf. Heidegger über Humboldt, *Der Weg zur Sprache*, in: *Unterwegs zur Sprache*, l.c. 246.
[109] Cf. Heidegger über Humboldt, l.c. 268.
[110] M. Heidegger, *Das Ding*, l.c. 179.
[111] L.c. 181.
[112] Kap. 28 des *Laozi* in der Übersetzung von V. v. Strauß, cf. *Lao Zi, The Book of Tao and Teh trans. Gu Zhengkun*, 140 f: *zhi qi bai, shou qi hei* 知其白守其黑 – ‚Though knowing what is white, you are ready to play the role of black'.
[113] M. Heidegger, *Grundsätze des Denkens*, in: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, 6. Jahrgang, Heft 1/3, München 1958, 40.
[114] Cf. M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen 1954, 7.
[115] M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, 87.

spräch mit der ostasiatischen Welt"[116] gegeben[117]. Dies ist vielleicht sein größtes Verdienst.[118]

Es ist an uns, diesem Gespräch nicht länger auszuweichen.[119]

[116] M. Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, ^{2}1959, 47.

[117] Cf. O. Pöggeler, *West-East-Dialogue, Heidegger and Lao-tzu*, in: *Heidegger and Asian Thought*, l.c. 76.

[118] Cf. G. Wohlfart, *Martin Heidegger*, in: *Klassiker der Sprachphilosophie*, hrsg. v. T. Borsche, München 1996, 397.

[119] Ich danke den Herren Heinrich Hüni, Hans-Georg Möller und Zhong Zhen Yu für Ihre Corrigenda und freundlichen Hinweise zu diesem Kapitel.

Kapitel 3

Wuwei – Tun ohne Tun

Materialien zu einem daoistischen Ethos ohne Moral[1]

Zur Verdeutlichung der Bedeutungsvielfalt des Begriffs *wuwei* 無爲 werden in loser chronologischer Ordnung – die Datierung der einzelnen Texte, insbesondere die des *Zhuangzi* 莊子 und des *Laozi* 老子 ist bis heute umstritten – zentrale Textstellen aus folgenden Texten bzw. der folgenden Denker vorgestellt:

0. Yi Jing 易經 (I Ching)
1. Kongzi 孔子 (Konfuzius)
2. Shen Buhai 申不害 (Shen Pu-hai)
3. Zhuangzi 莊子 (Chuang-tzu)
4. Laozi 老子 (Lao-tzu)
5. Huainanzi 淮南子 (Huai-nan-tzu)
6. Wang Chong 王充 (Wang Ch'ung)
7. Guo Xiang 郭象 (Kuo Hsiang)

Die Auswahl ist insofern nicht willkürlich, als ich mich bemüht habe, einschlägige Texte auszuwählen, sie ist aber keineswegs vollständig.

[1] Wie F. J. Varela, dessen Buch *Ethisches Können* ich leider erst nach Abschluß dieses Textes gelesen habe, bin ich der Auffassung, daß es „von entscheidender Wichtigkeit ist, eine nicht-moralische Ethik zu kultivieren." Varela, *Ethisches Können*, Frankfurt/M.–New York 1994, 8. In diesem Zusammenhang hält er dafür, daß „die Wiederentdeckung der asiatischen Philosophie [...] für die Kulturgeschichte des Westens einer zweiten Renaissance gleichkommt." L.c. 31.

0. Yi Jing (J Ching)

Wuwei[2] kommt im Originaltext des *Yi Jing* nicht vor.[3] Es kommt lediglich an einer Stelle eines Appendix vor, dessen Datierung ungesichert ist.[4] Die Zentralstelle lautet:

Yi wu si[5] ... *wuwei* ... 易 無 思 ... 無 爲
Wechsel / Wandlung / leicht ohne Denken ... ohne Tun ...

Legge übersetzt: „In (all these operations forming) the Yi, there is no thought and no action."[6]

Wilhelm übersetzt: „Die Wandlungen haben kein Bewußtsein, keine Handlung".[7]

Im Blick auf die *wuwei*-Stelle im Yi Jing-Kommentar könnte man vom *wuwei* im Wandel der Welt sprechen. War am Anfang wirklich die Tat, oder – weniger faustisch – nicht vielmehr das Tun ohne Tat?

1. Kongzi (Konfuzius) (551–479 v.u.Z.)[8]

Wuwei, *locus classicus*: *Lun Yu* (Analects, Gespräche), 15, 4 bzw. 5. Der chinesische Text findet sich – gut leserlich – mit Übersetzungen und Kurzkommentar bei J. Legge, *The Chinese Classics*, Taipei 1991, Vol. I, 295. Die zentrale Stelle lautet: *wuwei er zhi* 無爲而治 – ‚ohne (zu) tun und / aber regieren / regulieren / ordnen'.

[2] Bei der alten Bronze- oder Siegelschriftform des Schriftzeichens *wei* 爲 handelt es sich nach Needham um die Zeichnung eines Elefanten mit der Hand eines Menschen am Rüssel. Es symbolisiert ‚Ergreifen' und ‚Geschicklichkeit'. Cf. J. Needham, *Wissenschaft und Zivilisation in China*, Bd. 1 der von C. A. Ronan bearbeiteten Ausgabe, Frankfurt/M. 1988, 169.

[3] Cf. H. G. Creel, *What is Taoism*, Chicago 1970, 56.

[4] Cf. ibid. Die Rangierung vor Kongzi ist deshalb äußerst problematisch.

[5] Zum *wu si* cf. U. Unger, *Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie*, Darmstadt 2000. Das Wörterbuch ist, insbesondere für Nicht-Sinologen recht hilfreich. Bedauerlicher ist die Verwendung einer Umschrift für die chinesischen Zeichen, die heute von kaum jemandem benutzt wird.

[6] Cf. J. Legge, transl., *The Yi King*, in: *Sacred Books of the East*, XVI, Oxford ²1899, 370.

[7] Cf. R. Wilhelm, übers., *I Ging*, Düsseldorf–Köln ⁷1981, 291.

[8] Die Datierungen sind entnommen aus: Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton ⁴1973, XVI.

Legge übersetzt: „The Master said: ‚May not Shun be instanced as having governed efficiently without exertion? What did he do? He did nothing but gravely and reverently occupy his royal seat'".

Hier einige weitere repräsentative Übersetzungen:

Wilhelm übersetzt: „Der Meister sprach: ‚Wer ohne etwas zu tun (das Reich in) Ordnung hielt, das war Schun. Denn wahrlich: was tat er? Er wachte ehrfürchtig über sich selbst und wandte ernst das Gesicht nach Süden, nichts weiter.'"[9]

Waley übersetzt: „The Master said, among those that ‚ruled by inactivity' surely Shun may be counted. For what action did he take? He merely placed himself gravely and reverently with his face due south; that was all."[10]

Moritz übersetzt: „Konfuzius sprach: ‚Das Reich in Ordnung halten und selbst dabei ruhig und gelassen bleiben – das konnte doch wohl nur [der alte Kaiser] Shun. Denn was tat er anderes, als ernst und würdevoll auf dem Thron zu sitzen, das Gesicht nach Süden gewandt?'"[11]

Dies mag als Auswahl aus der Vielzahl der Übersetzungen hier genügen. Problematischer als die wörtliche Übersetzung scheint das Verständnis des Textes zu sein.[12] Creel verweist auf eine Passage im *Xunzi* 荀子 (3. Jh. v.u.Z.), die seiner Meinung nach auf die Kongzi-Stelle rekurriert und sie interpretiert. Die Xunzi-Stelle lautet in der Übersetzung von Creel:

> The abilities of a ruler appear in his appointment of (the proper) men to office ... A ruler is able to cause others to perform (the functions of government) ... why must he personally perform them? ... To appraise virtue and employ the able in bestowing office is the way of the sage King ... Thus the Son of Heaven need only correct his person.[13]

Diese Passage entspricht übrigens auch der Deutung der Kongzi-Stelle, die Legge gibt.[14] Nach dieser Deutung besteht das *wuwei er zhi* in der Kunst des ‚Regierens ohne [durch eigene Eingriffe] zu regieren', d.h. konkret in der Kunst des Delegierens an geeignete Minister etc.

Was *tat* der Himmelssohn?

[9] R. Wilhelm, *Kungfutse, Gespräche, Lun Yü*, München 1955, 154. Auch bei Wilhelm findet sich eine kurze Erklärung des *wuwei*, cf. ibid.

[10] A. Waley, *The Analects of Confucius*, London 1938, 193.

[11] R. Moritz, *Konfuzius, Gespräche, (Lun-yu)*, Stuttgart 1998, 98 f.

[12] Zur Interpretation der Zentralstelle wuwei er zhi 無爲而治 des *locus classicus* bei Kongzi, cf. H. G. Creel, *What is Taoism?*, Chicago 1970, insbes.: *On the Origin of wu-wei*, 58–60.

[13] Ibid. 59.

[14] Cf. Legge, l.c. 295, Anm. 4.

Er saß ‚ernst und würdevoll auf seinem Thron, das Gericht nach Süden gewandt'.[15]

Im Rückblick auf den *locus classicus* des *wuwei* in den *Lun Yu* des Kongzi könnte man vom *wuwei* des Regierens sprechen.

2. Shen Buhai (Shen Pu-hai) (†337 v.u.Z.)[16]

Wuwei kommt sechsmal in den Fragmenten des Shen Buhai vor. Die zentrale Stelle[17] lautet in der Übersetzung von Creel:

> [The ruler is like] a mirror [which merely] reflects the light [that comes to it, itself] doing nothing, and yet [because of its mere presence], beauty and ugliness present themselves [to view]. [He is like] a scale [which merely] establishes equilibrium [itself] doing nothing, yet [the mere fact that it remains in balance causes] lightness and heaviness to discover themselves.[18]

Etwas anders übersetzt scheint der Sinn der Textstelle etwa der folgende zu sein:

> Der Spiegel, der rein ist, tut nichts [*wuwei*],
> Schönes und Häßliches erscheinen von selbst;
> die Waage, die ausgewogen ist, tut nichts [*wuwei*],
> Leichtes und Schweres zeigen sich von selbst.

Interessant ist, daß das auch aus dem *Zhuangzi*, Kapitel 7 bekannte Bild des Spiegels[19] zur Veranschaulichung des *wuwei* gewählt wird. Man

[15] Zur Deutung der Ausrichtung nach dem Süden cf. M. Granet, *Das chinesische Denken*, Frankfurt/M. 1989, insbes. 65, 131, 170, 232, 277, 279 u. 309. Der Süden entspricht dem Sommer, dem Feuer (= dem Oberen, dem Himmel) dem *yang* 陽 (sowie den Angelegenheiten des Staates l.c. 309). „Um die männliche Energie des Yang zum eigenen Kräftepotential hinzuzufügen, muß man sich dem Süden zuwenden ..." (l.c. 65). Cf. W. Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück*, München [2]1989, 47. Cf. auch *Zhuangzi. Das klassische Buch daoistischer Weisheit*, hrsg. u. kommentiert von v. H. Mair, in deutscher Übersetzung von S. Schuhmacher, Frankfurt/M. 1998, 114, 180, 196 u. 255. Im Glossar heißt es zur Ausrichtung nach Süden: „Die übliche Ausrichtung des Herrschers im Hofzeremoniell des alten China, denn der Süden war die Himmelsrichtung der Wärme und Fruchtbarkeit; die Untertanen waren im Gegensatz dazu nach Norden ausgerichtet." L.c. 492. Cf. ferner Tsung-Tung Chan, *Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-Tzu*, Frankfurt/M. 1982, 322a.

[16] Nach der Auffassung von H. G. Creel sind die Fragmente des Legalisten Shen Buhai älter als die Bücher *Zhuangzi* und *Laozi*. Cf. H. G. Creel, *What is Taoism?*, l.c. 51–62.

[17] Cf. den chin. Text mit Stellennachweis und textkritischen Anmerkungen bei H. G. Creel, *What is Taoism?*, l.c. 64.

[18] Ibid.

[19] Cf. Chuang-tzu, *The Seven Inner Chapters and other writings from the book Chuang-tzu*, trans. by A. C. Graham, London 1981, 98: „The utmost man uses the

könnte vom *wuwei* der – non-mentalen – Reflexion bzw. ‚Spekulation' sprechen. Es kommt darauf an, *intuitiv* auf die ‚Eingebung des ‚Augenblicks' zu vertrauen, d.h. *ex tempore* (*et ex loco*) zu handeln.

Wer intuitiv handelt, *agiert* nicht impulsiv, er ist nicht *selbstgespiegelt*. Wer intuitiv handelt, *reagiert* spontan rezeptiv, er ist wie ein *leerer Spiegel*. Er ist sich nicht selbst im Weg. Creel sagt:

> ‚Wu wei', as expounded by Shen Pu-hai, has something in common with the Japanese wrestling technique called judō [...], which is designed to enable the weak to overpower the strong. In ‚judō' one does not, or should not, take the lead in action, but remains quite relaxed, seeming to follow quite willingly the course taken by his opponent. But this passivity continues only until the opponent has, by taking the active role, placed himself in a disadvantageous position. When that moment arrives one acts, with all of the energy stored from his previous relaxation, and ends the contest (if his maneuver succeeds) at a single stroke.[20]

Noch einen Schritt weiter in der Verdeutlichung der martialischen Kunst des ‚Kämpfens (und Siegens) ohne zu kämpfen' als einer Variante des *wei wuwei*, des Tuns ohne zu tun, scheint mir A. Watts zu gehen, wenn er ebenfalls Judō und Aikidō als Beispiel für das *wuwei* anführend, berichtet, wie ein Angreifer durch den Impetus des eigenen Angriffs zu Boden ging und besiegt wurde, ohne daß sein Gegner ihn auch nur berührte.[21]

Es kommt darauf an, zum gegebenen Zeitpunkt ‚nicht da zu sein'. Dies ist das *wuwei* des Kämpfens. Die Kunst des Kämpfers wirft ein Licht auf die Kunst des rechten Handelns.

Es kommt an auf den rechten Augenblick (*kairos*). Dazu bedarf es äußerster Achtsamkeit und Eingelassenheit auf die gegebene Situation. Denken als ‚Probehandeln' bzw. *theoretisches* Handeln ist diskursiv, es *räsoniert* über Prinzipien und Maximen, liefert Normen und Maßstäbe, plant und trifft Entscheidungen. *Praktisches*, den wirklichen Gegebenheiten *angemessenes* Handeln ist *intuitiv*, es *resoniert*. Es bedarf im *entscheidenden* Augenblick des Handelns des ‚Abschieds vom Prinzipiellen', um es richtig *anzufangen*, es bedarf des transitorischen Vergessens der Normen und Regeln sowie der Selbstvergessenheit.

> People who really know what they are doing, such as a cook carving an ox, or a carpenter or an angler, do not precede each move by weighing the arguments for different alternatives. They spread attention over the whole situation, let its focus roam freely, forget themselves in their total absorption in the object and then the trained hand reacts spontaneously with a confidence

heart like a mirror ..." und ibid. 14 ff., wo Graham den ‚daoistischen Imperativ' ‚spiegle klar' kommentiert.

[20] H. G. Creel, *What is Taoism?*, l.c. 67.

[21] Cf. A. Watts, *Der Lauf des Wassers*, Frankfurt/M. 1983, 116.

> and precision impossible to anyone who is applying rules and thinking out moves.[22]

Bei der Kunst des Handelns kommt es wie bei der Kunst des Handwerks darauf an, sich auf die Klugheit bzw. Geschicklichkeit der Hand zu verlassen. Es bedarf einer gewissen ‚Virtuosität'.

3. Zhuangzi (Chuang-tzu) (zwischen 399 u. 295 v.u.Z..)

Die *Zhuangzi*-Konkordanz führt 54 *wuwei*-Stellen im *Zhuangzi* (33 Kapitel) auf.[23] In den gewöhnlich als authentisch angesehenen ersten sieben ‚inneren Kapiteln' – dem vermutlich ältesten Teil des Zhuangzi – kommt das *wuwei* dreimal vor. Ich möchte mich auf die Wiedergabe dieser drei Stellen beschränken.

Die erste Stelle findet sich in Kapitel 1.5.

Wilhelm übersetzt:

> Nun habt ihr so einen großen Baum und bedauert, daß er zu nichts nütze ist. [Weil sein Stamm zu knorrig und verwachsen ist. G.W.] Warum pflanzt Ihr ihn nicht auf eine öde Heide oder auf ein weites leeres Feld? Da könntet Ihr untätig [*wuwei*] in seiner Nähe umherstreifen und in Muße unter seinen Zweigen schlafen. Nicht Beil noch Axt bereitet ihm ein vorzeitiges Ende, und niemand kann ihm schaden. Daß etwas keinen Nutzen hat; was braucht man sich darüber zu bekümmern![24]

Die Passage handelt vom Nutzen der Nutzlosigkeit bzw. von der Nützlichkeit ohne Nutzen. ‚Ohne Nutzen' und ‚ohne Tun' gehören zusammen; der nichtsnutzige Baum und der untätige Müßiggänger entsprechen einander. Ist dies nicht das *wuwei* als Nichts-tun, als süßer Müßiggang als ‚dolce far niente', das man gewöhnlich versucht, vom recht verstandenen *Nichttun* streng zu unterscheiden? Ist das Nichts-tun wirklich auf jeden Fall minderwertiger als das Tun??? Ist es wirklich besser ‚irgendetwas' zu tun als gar nichts??? Bei näherer Betrachtung des *wuwei* ergeben sich mehrere z.T. überraschende Aspekte.

Die zweite Stelle findet sich in Kapitel 6.1.

[22] A. C. Graham, *Chuang-tzu*, London 1981, 6.

[23] Cf. *A Concordance to Chuang Tzu,* Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, Supplement No. 20, Peking 1947. Cf. dazu H. G. Creel, *What is Taoism*, l.c. 54 f.

[24] *Dschuang Dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland,* Aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von R. Wilhelm, Köln 1984, 34. Cf. *Chuang-Tzu, A new selected translation with an Exposition of the philosophy of Kuo Hsiang*, by Yu-lan Fung [scil. Feng Youlan], New York ²1964, 40; *Chuang-tzu, The seven inner chapters and other writings from the book Chuang-tzu*, trans. by A. C. Graham l.c. 47 und *The Complete Works of Chuang Tzu,* trans. by B. Watson, New York–London, 1968, 35.

Wilhelm übersetzt: „Das ist der Sinn [scil. das *dao*, G.W.]: er ist gütig und treu, aber er äußert sich nicht in Handlungen [wuwei] und hat keine äußere Gestalt ...“[25]

Feng Youlan übersetzt: „*Tao* has reality and evidence, but no action and form.“[26]

Graham übersetzt: „As for the way, it is something with identity, something to trust in, but does nothing, has no shape.“[27]

Watson übersetzt: „The way has its reality and its signs but is without action or form.“[28]

Dies ist das *wuwei* des *dao*. Das *dao* hat keine beständige *Form*, vielmehr ist es die ständige *Transformation*. Nicht erstarrt, sondern ‚gut in Form‘ ist derjenige, der in seinem Tun und Lassen diese Transformation nachzuvollziehen und ihr zu entsprechen vermag.

Die dritte Stelle findet sich in Kapitel 6.4.

Wilhelm übersetzt: „Sie [jene Menschen, die Wilhelm irreführend als ‚Übermenschen‘ bezeichnet, G.W.] schweben unabhängig jenseits vom Staub und Schmutz (der Erde). Sie wandern müßig im Beruf des Nichthandelns [*wuwei*].“[29]

Feng Youlan übersetzt: „Unconsciously, they stroll beyond the dirty world and wander in the realm of nonaction.“[30]

Graham übersetzt: „Heedlessly they go roving beyond the dust and grime, go rambling through the lore in which there’s nothing to *do*.“[31]

Watson übersetzt: „Idly they roam beyond the dust and dirt; they wander free and easy in the service of inaction.“[32]

Vom Schüler um weitere Aufklärung über das Verhalten jener ‚daoistischen‘ Müßiggänger gebeten, antwortet der Meister (in der Übersetzung von Wilhelm):

> Die Fische sind fürs Wasser geschaffen; die Menschen sind für den SINN [*dao*] geschaffen. Weil jene fürs Wasser geschaffen sind, so tauchen sie in die Tiefe und finden ihre Nahrung; weil diese für den SINN [*dao*] geschaffen sind, so bedürfen sie keiner Sorge; ihr Leben kommt in Sicherheit. Darum heißt es: Die Fische mögen einander vergessen in Strömen und Seen, die Menschen mögen einander vergessen in Übung des SINNS [*dao*].[33]

[25] *Dschuang Dsi*, *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, l.c. 87.
[26] *Chuang-Tzu*, l.c. 117.
[27] *Chuang-Tzu*, l.c. 86.
[28] *The Complete Works of Chuang Tzu*, l.c. 81.
[29] *Dschuang Dsi*, l.c. 91.
[30] *Chuang-Tzu*, l.c. 124.
[31] *Chuang-Tzu*, l.c. 90.
[32] *The Complete Works of Chuang-Tzu*, l.c. 87.
[33] *Dschuang Dsi*, l.c. 92.

In der Übersetzung von Feng Youlan wird der Zusammenhang mit der *wuwei*-Passage deutlicher:

> „Fishes enjoy water; men enjoy *Tao*"; said Confucius. „Enjoying water, the fishes cleave the pools, and their nourishment is thus adequate. Enjoying *Tao*, men do nothing and their life is thus self-sufficient." Hence it is said: „Fishes forget one another in rivers and lakes; men forget one another in *Tao*."[34]

Ohne Tun (*wuwei*) sich am *dao* erfreuen und dabei einander im *dao* vergessen und ausgelassen sein wie die Fische im Wasser – diese *Ausgelassenheit* ist das *wuwei* des ‚daoistischen' Umgangs der Menschen miteinander.

Dieses daoistische ‚Sorge Nicht!' lehrt uns, daß es in der Not wohl nötig sein mag, sich umeinander zu ‚kümmern', daß es aber in Freiheit besseres gibt als dieses ‚kümmerliche' Tun.[35] Ich vermute: das eigentli-

[34] *Chuang Tzu*, l.c. 125, cf. auch B. Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, l.c. 87. A. C. Graham bezieht abweichend von diesen Übersetzungen eine vorangehende Passage aus dem 6. Kapitel ein und kommt zu der folgenden interessanten Version: „As fish go on setting directions for each other in the water, men go on setting directions for each other in the Way. For the fish which set directions for each other in the water, you dig a pool and their nurture is provided for. For us who set directions for each other in the Way, if we cease to be busy life fixes its own course. When the spring dries up and the fish are stranded together on land, they spit moisture at each other and soak each other in the foam, but they would be better off forgetting each other in the Yangtse or the Lakes. Rather than praise sage Yao and condemn tyrant Chieh, we should be better off if we could forget them both and let their Ways enter the transformations. As the saying goes. ‚Fish forget all about each other in the Yangtse and the Lakes, men forget all about each other in the lore of the Way'". *Chuang-tzu*, l.c. 90.

[35] In einer Anmerkung zum 1. Teil seines Zhuangzi-Buches gibt Graham folgende kurze und überzeugende Erläuterung des *wuwei*: „Wu wei, ‚Doing Nothing' (a paradoxical expression which some translators soften by such equivalents as ‚Nonaction') is a basic concept in Lao-tzu but less prominent throughout most of Chuang-tzu. Wu wei is refraining from trying to force spontaneous trends by deliberate action. It implies letting most things alone – the ruler leaving government to his ministers and intervening only at the strategic points where the minimum effort will achieve the maximum result, or the hermit withdrawing into private life. It also implies that when one does move, it is not ‚doing' (as the execution of a reasoned project with a fixed end), but tending towards fluid goals in response to changing circumstances, as spontaneously as the unwilled processes of heaven and earth." *Chuang-tzu*, l.c. 35, Anm. 85. Cf. auch J. Fischer-Schreiber zum Stichwort ‚wuwei' im *Lexikon der östlichen Weisheitslehren*, Bern–München–Wien [3]1995, 448 f. Sie versteht *wuwei* als ein „spontanes Handeln, das sich völlig unvorbedacht und frei von Absichten der jeweiligen Situation anpaßt." „Wu wei kann ... im wesentlichen als Handeln innerhalb der Grenzen des Natürlichen und Notwendigen verstanden werden." Wohlgemerkt: *Unvorbedachtes* Handeln ist nicht mit *unbedachtem* Handeln zu verwechseln.

che *Ziel* der sog. christlichen Nächstenliebe kann es nicht sein, auch an den (die) Anderen zu denken, bzw. ihn (sie) nicht zu vergessen und auf ihn (sie) einzugehen; sondern dieses *Ziel* ist es wohl vielmehr, sich selbst und einander im Miteinander und Beieinander zu vergessen und darin aufzugehen.

4. Laozi (Lao-tzu) (6. oder 4. Jhd. v.u.Z.?)

Im *Laozi* kommt das *wuwei* zwölfmal vor, und zwar in den Kapiteln: 2, 3, 10, 37, 38, 43 (2 x), 48 (2 x), 57, 63 u. 64.[36]

Ich möchte hier besonders auf diejenigen Stellen aufmerksam machen, in denen das *wuwei* als *wei wuwei* 爲無爲, als ‚Tun ohne Tun' bzw. ‚Tun ohne zu tun' auftritt. Dies ist *expressis verbis* an erster Stelle der Fall in Kapitel 3, an dessen Ende es vom Regenten bzw. vom Weisen heißt, daß er tut ohne zu tun (*wei wuwei*) und (dennoch) nichts ist, das nicht regiert bzw. geordnet wurde.[37]

[36] Von diesen 12 Stellen sind nach Creel wenigstens 6 ‚politisch' zu deuten, da sie vom *wuwei* des Regierens handeln, und zwar die Stellen in den Kap. 3, 10, 37, 48 (2 x) u. 57. Cf. H. G. Creel, *What is Taoism?*, l.c. 54. Zur Bedeutung des *wuwei* in den Bambustexten des *Laozi* (Cf. dazu weiter unten den Anhang dieses Buches) bemerkt H.-G. Möller: „Ein zweiter ‚philosophischer' Schwerpunkt der Bambustexte ist die daoistische (Regierungs-) Kunst des „Nicht-Handelns" (*wu wei* 無爲) oder des ‚Handelns, ohne zu handeln'. Hatte man sich angesichts der Lücken in den Seidentexten an entscheidenden Stellen schon gefragt, ob diese berühmte daoistische Maxime erst eine spätere Entwicklung sei, so belegen die Bambustexte eindrucksvoll, daß die Regierungskunst des ‚Nicht-Eingreifens' durchaus ältere Wurzeln besitzt. Die Strategie des *wu wei* wird in den Bambustesten häufig explizit oder implizit angesprochen, so in den (heutigen) Kapiteln 2, 37, 48, 57, 63 und 64. Auch dieses Thema nimmt damit allein quantitativ gesehen proportional in den Bambustexten noch mehr Raum ein als in den späteren Versionen der Seidentexte von Mawangdui und im *textus receptus*. Besonders bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, daß die in den Seidentexten nicht erhaltene Formel des ‚Nicht-Handeln, und nichts bleibt ungetan' (*wu wei er wu bu wei* 無爲而無不爲) aus Kapitel 48 in einer Vorform nachzuweisen ist." H.-G. Möller, *Verschiedene Versionen des Laozi – Ein Vergleich mit besonderer Berücksichtigung des 19. Kapitels*, in: Monumenta Serica 47 (1999), 290.

[37] Aus der fast unübersehbaren Zahl der Übersetzungen verweise ich hier lediglich auf die altehrwürdige Übertragung von R. Wilhelm, *Laotse, Taoteking*, Düsseldorf-Köln 1957, 43; auf die leicht zugängliche und brauchbare Übersetzung von G. Debon, *Lao-tse, Tao-Tê-king*, Stuttgart 1979, 27 sowie auf die neuere, von den Seidentexten von Mawangdui ausgehende Übersetzung des jungen Kollegen H.-G. Möller, Frankfurt/M. 1995, 152. Sie berücksichtigt die hervorragende ebenfalls auf den Seidentexten beruhende Übertragung von R. G. Henricks, *Lao-tzu, Te-Tao-Ching,* A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts,

Die zweite *wei wuwei*-Stelle findet sich zu Anfang des 63. Kapitels.[38] Außer den beiden Kapiteln 3 u. 63, in denen das *wei wuwei* explizit vorkommt, ist – wenn ich recht sehe – ferner in den Kapitel 2, 37, 43 (2 x) und 48 (2 x) implizit vom *wuwei* als einem *wei wuwei* die Rede.

Ich möchte mich hier auf Kapitel 43 beschränken, da es zu einem Vergleich einlädt, der m.E. besonders plastisch veranschaulicht, worum es beim *wuwei* als *wei wuwei* geht.

Die Transliteration des 43. Kapitels der Wang Bi-Version des *Laozi* lautet:

天	下	之	至	柔
tian	*xia*	*zhi*	*zhi*	*rou*
Himmel	unten	Gen.	äußerst	weich

馳	騁	天	下	之	至	堅
chi	*cheng*	*tian*	*xia*	*zhi*	*zhi*	*jian*
ereilt	überholt	Himmel	unten	Gen.	äußerst	hart

無	有	入	無	間
wu	*you*	*ru*	*wu*	*jian*
Nichts	Seiendes	hinein	ohne	zwischen

吾	是	以	知	無	爲	之	有	益
wu	*shi*	*yi*	*zhi*	*wu*	*wei*	*zhi*	*you*	*yi*
Ich	dies	dadurch	wissen	ohne	handeln	Gen.	es gibt	Vorteil

不	言	之	教	無	爲	之	益
bu	*yan*	*zhi*	*jiao*	*wu*	*wei*	*zhi*	*yi*
ohne	Worte	Gen.	Lehre	ohne	handeln	Gen.	Vorteil

天	下	希	及	之
tian	*xia*	*xi*	*ji*	*zhi*
Himmel	unten	selten	erreichen	es

New York 1989, 192 f. oder 122 f. Henricks gibt auch die chinesischen Texte wieder.

[38] Cf. Wilhelm, l.c. 106, Debon, l.c. 92, Möller, l.c. 97, u. Henricks, l.c. 148 f.

Wilhelm übersetzt:

Das Allerweicheste auf Erden
überholt das Allerhärteste auf Erden.
Das Nicht(seiende) dringt auch noch ein in das,
was keinen Zwischenraum hat.
Daran erkennt man den Wert des Nicht-Handelns.
Die Belehrung ohne Worte, den Wert des Nichthandelns
erreichen nur wenige auf Erden.

Debon übersetzt:

Das Allerweichste der Welt
Holt im Rennen das Allerhärteste ein:
Ins Lückenlose dringt, was ohne Sein.
Daran erkennen wir:
Was ohne Tun ist, wird mehr.
Nicht redend lehren,
Ohne Tun sich mehren
Wird auf der Welt nur selten erreicht.[39]

Angesichts des ‚Tuns' des ‚Allerweichsten auf Erden', das das Allerhärteste ereilt, kann ich den Wert des handelnden Nicht-Handelns bzw. des tuenden Nicht-Tuns erkennen. Was ist das ‚Allerweichste auf Erden'? Kapitel 78 gibt die Antwort. *Wilhelm* übersetzt:

Auf der ganzen Welt
gibt es nichts Weicheres und Schwächeres als das Wasser.
Und doch in der Art, wie es dem Harten zusetzt,
kommt nichts ihm gleich.
Es kann durch nichts verändert werden.
Daß Schwaches das Starke besiegt
und Weiches das Harte besiegt,
weiß jedermann auf Erden,
aber niemand vermag danach zu handeln.[40]

Das Wasser ‚tut' – in seinem Lauf ‚ohne absichtlich zu tun'. Das ist das *wuwei* des Laufs des Wassers. Das Wasser gleicht dem *dao*, das man in neuerer Zeit meistens durch ‚Weg' übersetzt, besser aber wohl durch ‚Lauf' oder ‚Verlauf', um das Prozessuale stärker zu betonen. Bei ‚Lauf' kann dabei sowohl an das Laufen eines Menschen wie an den Lauf des Wassers, des Lebens oder an den ‚Lauf der Welt' bzw. an den ‚Gang der Dinge' gedacht werden.

In Kapitel 32 des *Laozi* heißt es demgemäß (in der Übersetzung von Wilhelm):

[39] Cf. ferner H.-G. Möller, l.c. 46 u. Henricks, l.c. 108 f.
[40] Wilhelm, l.c. 121, cf. Debon, l.c. 107, H.-G. Möller, l.c. 140, u. Henricks, l.c. 182 f.

> Man kann das Verhältnis des SINNS [*dao*] zur Welt vergleichen mit den Bergbächen und Talwassern, die sich in die Ströme und Meere ergießen.[41]

Dem Wesen des Tals und des Wassers entspricht das Wesen des Weiblichen.[42] Es fügt sich dem Lauf der Dinge bzw. fügt sich ein in den Lauf der Dinge. Das *wuwei* des Wasserlaufs, der ‚tut, ohne (absichtlich) zu tun', entspricht dem *wuwei* des *dao*.[43] Der Daoist ist kein ‚Mann der Tat', er entdeckt das Weibliche im Männlichen, das Tatenlose in der Tat – so ist sein Tun ein Tun ohne Tun. Sein Wille ist ohne (willkürlichen) Willen. Wo ein Wille ist, ist noch lange kein ‚Weg'.

Diesem *wuwei* des *dao* entspricht – *mutatis mutandis* – auch das *wuwei* des Regenten bzw. Weisen[44], das *wuwei* des Kämpfers[45], das *wuwei* des Landwirts[46], das *wuwei* des Metzgers[47], das *wuwei* des Künstlers bzw. Handwerkers[48], das *wuwei* des Schwimmers bzw. Tauchers[49], das *wuwei* des Menschen im alltäglichen Umgang mit anderen Menschen.[50]

Kurzum: Dem (*wei*) *wuwei* des *dao* bzw. des Laufs des Wassers entspricht das Verhalten des ‚Daoisten'.[51]

[41] Wilhelm, l.c. 72, cf. Debon, l.c. 56, H.-G. Möller, l.c. 223, u. Henricks, 250 f.

[42] Cf. Kap. 6 des *Laozi*.

[43] Cf. die zweite *wuwei*-Stelle im *Zhuangzi*, Kap. 6.1.

[44] Cf. den *locus classicus* bei Konfuzius.

[45] Cf. Shen Buhai.

[46] Cf. die Pseudo-*wuwei*-Stelle bei Mengzi weiter oben in der Einleitung in dieses Buch.

[47] Cf. *Zhuangzi*, Kap. 3, die Geschichte vom Koch Ding, in der das *wuwei* nicht *expressis verbis* vorkommt. Cf. weiter unten, Kap. 4.

[48] Cf. *Zuangzi*, Kap. 19, die Geschichte vom Holzschnitzer.

[49] Cf. *Zhuangzi*, Kap. 19, die Geschichte vom Schwimmer im Wasser[!]-Fall, die bei Wilhelm leider nicht übersetzt ist. Cf. Wilhelm, *Dschuang Dsi*, l.c. 203. Ich verweise auf die englische Übersetzung von Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, l.c. 204 f. Cf. weiter oben, die Einleitung in dieses Buch. Der daoistische Schwimmer ‚goes with the flow', er schwimmt nicht gegen den Strom – wenn dieser zu stark ist. Dann hilft offenbar nur – *horribile dictu* – mit dem Strom zu schwimmen.

[50] Cf. die 3. *wuwei*-Stelle im *Zhuangzi*, Kap. 6.4, wo ebenfalls das *dao* mit dem Wasser verglichen wird.

[51] Der Begriff des *wuwei* im allgemeinen und im *Laozi* im besonderen, ist auf die verschiedenste Weise interpretiert worden. Hier einige wenige Literaturhinweise:

1. V.v. Strauß (Hrsg.), *Tao Te King*, Zürich 1959, 175 f.
2. J. Legge, ed. *The Sacred Books of China*, Part I, London 1927, 72.
3. R. Wilhelm (Hrsg.), *Laotse, Tao Te King*, Köln 1957, 129.
4. J. J. L. Duyvendak, ed., *Tao Te Ching*, London 1954, 9–12.
5. Lin Yutang, *Die Weisheit des Laotse*, Frankfurt/M. 1988, 55 f.
6. Feng Youlan, *A Short History of Chinese Philosophy*, ed. D. Bodde, London 1948, 100.
7. M. Kaltenmark, *Lao-tzu und der Taoismus*, Frankfurt/M. 1981, 94–103.

5. Huainanzi (Huai-nan-tzu) († 122 n.u.Z.)

Im *Huainanzi* kommt das *wuwei* 50mal in 14 Kapiteln vor.[52] Ich beschränke mich auf zwei Stellen, an denen das *wuwei* erklärt wird. In Kapitel 1 heißt es:

> Was ich *wuwei* nenne, heißt: nicht den Dingen voraus wirken; was ich ‚nichts nicht[53] wirken‘ (wu bu wei 無不爲) nenne, heißt: ausgehen von dem, was die Dinge wirken. Was ich Nichts ordnen ‚ohne Ordnen / Regieren‘ (wu zhi 無 治) nenne, heißt: nicht das Selbst-So (ziran 自 然) zu verändern. Was ich ‚nichts nicht ordnen / regieren‘ (wu bu zhi 無不治) nenne, heißt: ausgehen von der gegenseitigen Entsprechung. (xiang ran 相然) (‚einander / gegenseitig so‘) der Dinge.[54]

Wuwei heißt also, nicht in das ‚Von-selbst-So-Verlaufende‘ (*ziran*) eingreifen bzw. ihm zuwiderhandeln, sondern von dem ‚(Mit)-einander-So-Verlaufenden‘ auszugehen und ihm zu entsprechen, d.h. sich der jeweiligen Situation gemäß zu verhalten bzw. richtig auf sie zu *antworten* (*respond*). Dies ist ‚*verantwortliches*‘ (*responsible*) Verhalten im daoistischen Sinne.[55] In Kapitel 19 finden sich einige konkrete Beispiele für das rechtverstandene und das falsch-verstandene *wuwei*.

Als dort ein Gesprächspartner die Meinung äußert, *wuwei* bedeute wohl ruhig zu sitzen und nichts zu tun, wird ihm entgegengehalten, daß dann die weisen Regenten der Vergangenheit keine Weisen gewesen wären, denn lehrte Shen Nong die Menschen nicht, das Land zu kultivieren und kontrollierte Yu nicht die Flut?! In der Tat waren diese

8. Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963, 136 ff.
9. Gellért Béky, *Die Welt des Tao*, Freiburg–München 1972, 86 ff.
10. E. Schwarz (Hrsg.), *Laudse, Daudedsching*, München ^{2}1985, 137 f.
11. Ch'en Ku-ying, ed. *Lao Tzu*, San Francisco 1977, 16–25.
12. Chang Chung-yuan, *Tao: A New Way of Thinking*, New York etc. 1975, 8 f.
13. Hsiao Kung-chuan, *A History of Chinese Political Thought,* Princeton 1979, Bd. I, 291–300,
14. Liu Xiaogan, *Wuwei (Non-Action): From Laozi to Huainanzi*, in: Taoist Resources, July 1991, Vol. 3, Nr. 1.
15. Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, New York–Oxford 1992, 213 f.

[52] Cf. Liu Xiaogan, *Wuwei (Non-Action): From Laozi to Huainanzi*, l.c. 54.

[53] Die doppelte Verneinung ist als Verstärkung zu verstehen.

[54] Cf. die Übersetzung von E. Kraft, *Zum Huainan-Tzu*, in: Monumenta Serica 16 (1957), 227, cf. auch Th. Cleary, ed. *The Tao of Politics, Lessons of the Masters of Huainan*, Kuala Lumpur 1992, 99 f.

[55] Cf. dazu R. Elberfeld, *Resonanz als Grundmotiv ostasiatischer Ethik*, in: minima sinica 1:1999, 30 f.

weisen Regenten ‚aktiv' und praktizierten dennoch das *wuwei*. Wie geht das zusammen? An dieser Stelle folgt eine weitere Definition des *wuwei*.

Liu Xiaogan übersetzt:

> What I call *wuwei* means that selfish motives cannot be allowed to disturb public business; wild wishes cannot be allowed to destroy right principle. One should open a career according to the principle of things and establish achievement on the basis of conditions ... (wuwei) doesn't mean that one should have no reaction to feelings, or no response to pressure. If one wants to boil away a well or to irrigate a mountain with the Huai River, these are self-obstinate and against nature [*ziran*, G.W.]. Hence such things are called ‚taking action' (youwei). If you take a boat when you meet water, or take a special cart when you walk in the desert or take a special sledge when you move on mud, or take a basket when you are on a mountain, or if you form a hill to make use of a high place, or make a pool to make use of low-lying land, these are not what is called ‚Doing' (wei) by me.[56]

Bootfahren und einen Teich anlegen widerspricht nicht dem ‚Lauf' der Dinge, sondern entspricht vielmehr den natürlichen Gegebenheiten, dem *topos*, der Situation.

Selbstisches Handeln heißt *wei* bzw. *you wei*. (Selbstvergessenes) Verhalten im Einklang mit der ‚Natur', genauer gesagt: in Übereinstimmung mit dem ‚Selbst-So-Verlaufenden' (*ziran*) bzw. in Entsprechung mit dem ‚(Mit)-Einander-So-Verlaufenden' (*xiang ran*) heißt *wuwei*, bzw. *wei wuwei*. Subjektzentristisches, ‚*egotistisches*' Verhalten – vom egoistischen Handeln im (un)moralischen Sinne zu unterscheiden – und topisches (situatives), ‚*daoistisches*' Verhalten gehen nicht zusammen. ‚Selbst ist der Mann' – von-selbst-so ist der Daoist. ‚Selbst' handeln versus ‚von-selbst-so' handeln ohne zu handeln. Das ‚Subjekt' dieses *wuwei ziran* 無爲自然 ist ein Selbst ohne Selbst.[57]

Das Selbst ‚*geht*' ganz auf die Sache / die Situation / den Anderen ‚*ein*', bzw. *geht* ganz *darin auf*. Diese *Ein-Gelassenheit* auf den Anderen bzw. auf die sich ändernde Situation, dieses *Von-seinem-Selbst-Verlassen-Sein*, das ein *Sich-Verlassen* – auf den Anderen, bzw. darauf ist, daß es (gut) gehen wird, ist ein weiterer Aspekt des daoistischen Weltumgangs

[56] Chap. 19. SBCK, 19/3a–b, The translation adopts the textual analysis of Wang Niansun, zitiert nach Liu Xiaogan, l.c. 55. Cf. auch die aufschlußreiche Dissertation von R. L. van Houten, *The Concept of Nature (Tzu Jan) in Kuo Hsiang and its Antecedents*, University of British Columbia, Vancouver 1981, 67 f. Die Arbeit ist meines Wissens leider nicht im Buchhandel, sondern nur auf dem Weg der Fernleihe erhältlich.

[57] F. J. Varela formuliert folgende Kernthese, der ich voll und ganz zustimme: „*Ethisches Können besteht in einem fortschreitenden unmittelbaren Vertrautwerden mit der Virtualität des Selbst.*" L.c. 68. Ethisches Können besteht, wie künstlerisches Können, in einer *Kunst* des Handelns. Diese Kunst ist eine Kunst ohne (selbstbewußte) Kunst. Cf. dazu weiter unten, Kap. 5.

bzw. des Umgangs mit den Mitmenschen. Es geht um ein ‚gelingendes Ensemble'.

6. Wang Chong (Wang Ch'ung) (27–100? n.u.Z.)

Der daoistische ‚Naturalist' Wang Chong[58] wird hier vor allem deshalb erwähnt, weil bei ihm *wuwei* und *ziran* in noch engerem Zusammenhang gesehen werden als schon im *Huainanzi*. *Wuwei* und *ziran* sind nahezu bedeutungsgleich und verschmelzen zu einem Ausdruck: *wuwei ziran* (‚ohne tun von selbst so').[59]

Hinsichtlich des natürlichen Wachstums, z.B. der Pflanzen, spricht Wang Chong auch vom *ziwei* 自爲 (‚(von) selbst tun'), ein Begriff, den man als Kurzform der Verbindung von *ziran* und *wuwei* verstehen kann.

In Kapitel 54 seines Buches *Lunheng* (‚Ausgewogene Diskussion') behandelt er das Verhältnis von Spontaneität (*ziran*) und *wuwei*. Der Weg des Himmels (*tian dao*) bzw. der Natur im Lauf der Jahreszeiten zeichnet sich nach ihm durch *wuwei* aus. Er sagt – in der Übersetzung von Wing-Tsit Chan: „Heaven moves without the desire to produce things and yet things are produced of themselves. That is spontaneity [*ziran*, G.W.]. When material force [*qi* 氣, G.W.] is given forth and distributed without the purpose of producing things and yet things are produced of themselves, that is non-action [*wuwei*, G.W.]."[60]

Das ist das *wuwei* des Laufs der Natur, bzw. des Lebens.

Wenn das *qi* – oft durch ‚Lebenskraft' oder ‚Vitalernergie' übersetzt – von Himmel und Erde zusammenkommen, entstehen alle Dinge ohne Tun (*wuwei*) von selbst so (*ziran*), so wie durch die Vereinigung des *qi* von Mann und Frau auf natürliche Weise Kinder erzeugt bzw. geboren werden.[61]

Kurzum: Der Weg des Himmels (und der Erde), d.h. der Lauf der Natur ist ausgezeichnet durch *wuwei ziran*. Die Menschen mit großer Lebensenergie (*qi*) gehen den ‚Weg des Himmels', sie tun ohne zu tun (*wei wuwei*), von selbst so *ziran*. Ihr Verhalten ist ‚spontan', ‚natürlich'. Die Menschen mit geringer Lebenskraft dagegen weichen vom Weg des

[58] Cf. Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, l.c. 292–304, insbes. 296 ff. *On Spontaneity* (ch. 54).

[59] Cf. R. L. von Houten, *The Concept of Nature (Tzu Jan) in Kuo Hsiang and its Antecedents*, l.c. 38, 118 f., 120: „Wu wei is almost identical to tzu jan [scil. *ziran*, G.W.]" u. 134 f.

[60] Cf. Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, l.c. 298.

[61] Cf. l.c. 296.

Himmels ab, bzw. ihr Handeln erinnert nicht an den natürlichen Gang des Himmels und der Erde.[62] Zu ihnen gehören die ständig Geschäftigen, die ‚Macher' und auch die ‚Täter'. Zu den ‚Tätern' zählen übrigens nicht nur die ‚Tunichtgute', sondern auch die ‚Tugute' und Weltverbesserer sowie diejenigen, die zu viel des Guten tun und es nicht gut sein lassen können.

7. Guo Xiang (Kuo Hsiang) († 312 n.u.Z.)

Der Neo-Daoist Guo Xiang[63] ist vor allem als Editor und Kommentator des Zhuangzi bekannt.[64] Das Denken Guo Xiangs markiert einen Knotenpunkt, in dem sich daoistisches mit konfuzianischem Denken verbindet. Dies zeigt sich an seiner Deutung, des *wuwei* bzw. des *wuwei ziran* besonders deutlich. Es spielt im Denken des Guo Xiang eine entscheidende Rolle.

Eingedenk der Maxime: ‚Das Wahre ist konkret' möchte ich mich auf drei konkrete Beispiele beschränken. Die erste Stelle findet sich im Guo Xiang-Kommentar zum *Zhuangzi*, Kapitel 4. Sie lautet in der Übersetzung von Feng Youlan:

> The feet can walk; let them walk. The hands can hold; let them hold. Hear what is heard by your ears; see what is seen by your eyes. Let your knowledge stop at what you do not know; let your ability stop at what you cannot do. Use what is naturally useful; do what you spontaneously [*ziwei* 自爲, G.W.] can do. Act according to your will within the limit of your nature, but have nothing to do with what is beyond it. This is the most easy matter of nonaction. When you are in accordance with the principle of nonaction, your life cannot but be perfect. Life in perfection is nothing but happiness.[65]

Wenn wir beim Laufen, z.B. auf einer Treppe, versuchen, auf jede Bewegung der Füße zu achten und sie zu koordinieren, so kommen wir leichter ins Stolpern, als wenn wir auf die ‚Vernunft der Füße' vertrau-

[62] Cf. l.c. 298.

[63] Cf. Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, l.c. 326–335.

[64] Cf. Feng Youlan, *Chuang-Tzu, A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang*, New York ²1964. Das Buch enthält eine Übersetzung der ersten sieben sog. ‚inneren Kapitel' sowie die dazugehörigen Kommentare des Guo Xiang in Auszügen. Die Arbeit ist m.E. immer noch einer der hilfreichsten Texte zum *Zhuangzi* – wie zum Verständnis von Guo Xiang.

[65] Feng Youlan, *Chuang-Tzu*, l.c. 10 f. sowie ders., *A. History of Chinese Philosophy*, Princeton 1973, 222 f. Cf. auch die Dissertation von Un Chol Shin, *Kuo Hsiang, A Rational Taoist*, University of Minnesota, June 1976, 93. Un Chol Shin verweist auf die Unterschiedlichkeit von *zi wei* 自爲 (selbst-tun) und *wuwei* 無爲 (ohne tun) bei Guo Xiang, l.c. 41, 94 f.

en.[66] Dann geht ‚es' leichter – von selbst so, ohne unser bewußtes Zutun. Dies ist das *wuwei* des Laufens, das dem *wuwei* des Laufs der Dinge entspricht.

Die zweite Stelle findet sich im Kommentar zu Kapitel 6 des *Zhuangzi*. Sie lautet in der Übersetzung von Feng Youlan:

> When the water runs down from a high place to a low one, the current is irresistible. When the small things group with the small, and the large things with the large, the tendency cannot be opposed. When a man is empty and without bias, everything will contribute its wisdom to him. What will he do, who is the leader of men facing these currents and tendencies. He simply trusts the wisdom of time, relies on the necessity of circumstances and lets the world take care of itself.[67]

Auch hier ist wieder der Lauf des Wassers das Vorbild für das rechte Tun und Lassen des Menschen. Seine *Gelassenheit* besteht darin, ganz auf die Situation bzw. die jeweiligen Gegebenheiten *eingelassen* zu sein, d.h. ‚ganz bei der Sache' (nicht bei seinem eigenen *ego*) zu sein und zu tun, was zu tun ist. Was zu tun ist, kommt ganz auf die jeweilige konkrete Sachlage, auf die Situation und den *rechten Zeitpunkt* an.

Es gilt, der Situation *gerecht* zu werden und das *Passende*, das Angemessene zu tun, d.h. das sich von selbst aus der Situation Ergebende. Dies ist meist unvorhersehbar und oft unausdenkbar, abstrakte Prinzipien, moralische Maximen, kategorische Imperative und die ‚goldene Regel' mögen zwar *notwendig* sein, in der konkreten Situation des Handelns sind sie aber ebensowenig *hinreichend*[68] wie die Beherrschung der Regeln des Schachspiels hinreichend ist, um ein Spiel zu gewinnen und die Beherrschung der Verkehrsregeln hinreichend ist, um sicher ans Ziel zu kommen. Die Überlegung allein tuts nicht.[69] Nur die Übung macht den Meister.

Die dritte Stelle findet sich im Kommentar zu Kapitel 9 des *Zhuangzi*:

> A good driver [bzw. Reiter, G.W.] must let the horse exercise the full of his ability. The way to do so is to give him freedom [*ziran*, G.W.]. Some people train the horse with artificial means and use them to an extent beyond their ability. In this way the horses are exhausted and die. If you travel through the whole world with them, they rather enjoy it. Hearing the horses should be set free, some people think that they should be left wild. Hearing the theory of

[66] „Erst in den Augenblicken des Zusammenbruchs, also erst wenn wir nicht mehr als Könner in unserer Mikrowelt agieren, beginnen wir zu überlegen und analysieren." Varela, *Ethisches Können*, l.c. 26.

[67] Feng Youlan, *Chuang-Tzu*, l.c. 152 sowie ders., *A History of Chinese Philosophy*, l.c. 216.

[68] Ganz ähnlich sieht das Varela. Cf. *Ethisches Können*, l.c. 78.

[69] Mitunter kann die *Reflexion* zum Hindernis für die *Flexibilität* werden.

> nonaction [*wuwei*, G.W.], some people think that lying is better than walking. These people go too far, and misunderstand Zhuangzi's philosophy.[70]

Nach Guo Xiangs Verständnis des *Zhuangzi* heißt *wuwei* nicht „holding one's hand and remaining silent [und in süßem Müßiggang unter den Zweigen eines großen Baumes ein Mittagsschläfchen halten? G.W.] It simply means allowing everything to follow what is natural to it, and then its nature will be satisfied."[71]

Der gute Reiter muß versuchen, der Natur der Pferde gerecht zu werden. Dabei muß er unter Umständen manchmal die ‚Zügel locker lassen'. Am besten sollte er so reiten, als sei ‚kein Reiter auf dem Pferd', er sollte ‚reiten, ohne (in einer *tour de force*) zu reiten' bzw. zu lange auf dem Pferd – oder einer Sache – ‚herumzureiten'. Er tut als täte er nichts. Dies ist das *wei wuwei* des Reitens. Der daoistische ‚Reiter' reitet auf dem Augenblick.

Guo Xiang geht nun insofern einen weiteren Schritt über *Huainanzi* und über Wang Chong hinaus – bei beiden war bereits eine Annäherung des *wuwei* ans *wei* bzw. *you wei* (wörtlich: haben / bestehen tun) erkennbar wie sie bei Wang Chong etwa in dem auch von Guo Xiang verwendeten Begriff *zi wei* ((von) selbst-tun) zum Ausdruck kam –, als er das *you wei* selbst als eine Form des *wuwei* betrachtet, das jenes absichtliche Tun gewissermaßen einschließt oder trägt.[72]

Jedes Tun (*wei*) stammt nach Guo Xiangs Einsicht vom Nicht-Tun (*wuwei*) und ist in diesem Sinne selbst eine Form des Nicht-Tuns!

> He who deliberately tries to make himself act deliberately is unable to act deliberately; rather, his deliberate activity is simply spontaneously deliberate activity. He who deliberately tries to make himself know is unable to know; rather, his knowing is simply spontaneously knowing. This spontaneous knowing is nonknowing and thus knowing comes from nonknowing. Spontaneous activity is nonactivity, thus activity comes from nonactivity. For these

[70] Feng Youlan, *Chuang-Tzu*, l.c. 153 sowie ders., *A History of Chinese Philosophy*, l.c. 218. Cf. auch den hervorragenden Aufsatz von Brook Ziporyn, *The Self-So and its Traces in the Thought of Guo Xiang*, Philosophy East and West 43: 3, July 1993, 511–539. Ziporyn übersetzt den zweiten Satz der hier wiedergegebenen Stelle so: „the way to do this is to let them follow their own spontaneity". l.c. 530. Cf. auch Un Chol Shin, Kuo Hsiang, *A Rational Taoist*, l.c. 98 f.

[71] Guo Xiang im Kommentar einer Passage aus dem 11. Kap. des *Zhuangzi*. Cf. Feng Youlan, *A History of Chinese Philosophy*, l.c. 216.

[72] Cf. Un Chol Shin, *Kuo Hsiang, A Rational Taoist*, der von Guo Xiangs „inclusion of yu-wei [scil. *you wei*] within wu-wei" spricht. (l.c.68) „... wu-wei [...] holds yu-wei [...] in its hand" (l.c. 71). Cf. auch l.c. 66. Wird hier der Konfuzianer Guo Xiang vom Daoisten Guo Xiang gehalten?

reasons, activity takes nonactivity as its master and knowing takes nonknowing as its source.[73]

Sollte selbst für unsere Gedanken*gänge*, die wir doch noch am ehesten in eigener Regie zu haben glauben, *mutatis mutandis* das gelten, was auch vom *Gehen* einer Treppe bzw. vom *Lauf* des Wassers gilt? Die Gedanken kommen und gehen wie *sie* wollen, nicht wie *ich* will und selbst dieser sog. freie Wille – will er nicht wie *ich* will ...? Wie steht es mit der Frei-Willigkeit?[74]

Der Gegensatz von (*you*) *wei* und *wuwei* scheint bei Guo Xiang aufgehoben zu sein. Dies ist ein entscheidender Gedanke. Mit ihm ändert sich der Gedankengang um 180° – oder besser gesagt: um 360°. –

Wir brauchen nicht dem ‚daoistischen Imperativ': ‚act spontaneously' zu folgen – und uns damit selbst zu widersprechen –, wir brauchen nicht dem ‚daoistischen Ideal' eines *wuwei ziran* nachzujagen, das dem realen *you wei* widerspricht; wir müssen uns nur dessen bewußt werden, daß das *you wei*, d.h. unser alltägliches Tun in Wahrheit immer schon ein *wuwei ziran* ist. Das Handeln, von dem wir annehmen, daß es *von unserm Selbst* (Ego) gesteuert wird, vollzieht sich im Grunde ohne unser Zutun bzw. durch unser Zutun (hindurch) *von selbst*. Durch das, was man – eine Hegelsche Vokabel in unhegelschem Sinne verwendend – die List des *wuwei ziran* nennen könnte, bedient sich dieses eines fiktiven Selbst des Handelns, und läßt uns so in der Illusion des Ego.[75]

[73] Guo Xiang zitiert nach der Übersetzung von B. Ziporyn, *The Self-So and its Traces in the Thought of Guo Xiang*, l.c. 518. „The eye's ability to see does not come from its knowing how to see; we see without knowing how to see, we know without knowing how to know, and this is what makes it self-so." Ibid. cf. auch den hervorragenden Aufsatz von I. Robinet, *Kuo Siang ou le Monde Comme Absolu*, T'oung Pao, LXIX, 1–3 (1983), 73–107.

[74] Cf. dazu weiter unten Kap. 9.

[75] Indem wir etwas machen, machen wir uns das *wuwei* als *you wei* vor – ganz gleich ob wir etwas Handgreifliches machen oder ob wir uns Gedanken (darüber) machen. Cf. dazu weiter unten Kap. 9.

Kapitel 4

Ziran – Von-Selbst-So

Konjekturen zu einer daoistischen Quelle des Zen

Einleitung

Im *Laozi* wie im *Zhuangzi* finden sich bekanntlich Begriffe, die von fundamentaler – wenn auch häufig zu wenig beachteter – Bedeutung für den Chan- bzw. den Zen-Buddhismus sind. In der Bodhidharma, dem legendären ersten Patriarchen des Zen in China, zugeschriebenen Rede *Über die Weitergabe der Lehre* heißt es lapidar: „Dao ist Zen".[1]

> Die Ch'an(Zen)-Meister, die sowohl die Erben des frühen Taoismus als auch des indischen Buddhismus sind, lehren Methoden, die viel näher mit der Kultivierung des Tao [scil. *dao*, G.W.] und dadurch mit der Lehre des Lao Tzu [scil. Laozi, G.W.] und Chuang Tzu [scil. Zhuangzi, G.W.] verwandt sind, als allgemein bekannt ist.[2] Ob Chan nun Buddhismus in der Maske des Taoismus oder aber Taoismus im Gewand des Buddhismus war, läßt sich kaum eindeutig feststellen: es enthält Elemente von beiden. Aber es bedeutete die erste wirkliche Verschmelzung von chinesischem und indischem Denken, indem es die indischen Lehren von der Versenkung und dem Nicht-Haften in Einklang brachte mit der chinesischen Naturliebe und Naturmystik (die

[1] *Bodhidharmas Lehre des Zen, Frühe chinesische Zen-Texte*, übersetzt aus dem Chinesischen von R. Pine, Zürich–München 1990, 39 u. 87. Cf. u.a. H. Dumoulin, *Östliche Meditation und christliche Mystik*, Freiburg–München 1966, 154, aber auch ders., *Zen im 20. Jahrhundert*, München 1990, 92; G. Béky, *Die Welt des Tao*, Freiburg–München 1972, 37 u. 198, Anm.; M. Kaltenmark, *Lao-tzu und der Taoismus*, Frankfurt/M. 1981, 184; J.-M. Varenne, *Zen*, München 1985, 18 u. A. Watts, *Vom Geist des Zen*, Frankfurt/M. 1986, 31 u. 35. Cf. auch J. Blofeld in: Huang-Po, *Der Geist des Zen*, hrsg. v. J. Blofeld, Bern–München–Wien [2]1987, 148, Anm. 47; H. Hammitzsch, *Zen in der Kunst des Tee-Weges*, Bern–München–Wien [6]1988, 120 f.; E. Herrigel, *Der Zen-Weg*, München [10]1989, 49 u. H. M. Enomiya-Lassalle, *Der Ochs und sein Hirte*, München 1990, Nr. 82, sowie Nyogen Senzaki, Ruth Strout Mc Candless, *Keine Spuren im Wasser*, Zürich–München 1992, 108.

[2] J. Blofeld, *Der Daoismus oder Die Suche nach Unsterblichkeit*, London 1979, München [2]1988, 103. – Mit dem *Laozi*-Kommentar von Hanshan Deqing (1546–1623) liegt ein vollständiger zen-buddhistischer Kommentar des *Daodejing* vor. Cf. H. Jäger, *Der Daodejing–Kommentar des Chan-Meisters Hanshan Deqing (1546–1623)*, Marburg 1998.

der indischen Philosophie – der hinduistischen wie auch der buddhistischen – zutiefst fremd war).[3]

Fiel der indische Mahāyāna-Buddhismus in China auf den fruchtbaren Boden des sich durch seine Naturverehrung auszeichnenden Daoismus, mit dem er zum Chan-Buddhismus zusammenwuchs, so war für die Einpflanzung des Chan in Japan der Boden durch die japanische Volks- und Naturreligion bereitet.

Lediglich zu konstatieren, *daß* Chan eine Fusion buddhistischer und daoistischer Elemente darstellt, mag ebenso trivial erscheinen wie die Feststellung, im Neuplatonismus vereinigten sich platonische mit christlichen Elementen. Weniger trivial dagegen erscheint mir der Aufweis, *worin* jene Elemente bestehen.

Der Begriff *ziran*[4] ist einer jener daoistischen Begriffe, die von grundlegender Bedeutung für den Chan- wie für den Zen-Buddhismus sind. Bereits im *Xinxinming* 信心銘 (jap. *Shinjinmei*) des dritten Chan-Patriarchen Seng Can 僧璨 (bzw. Seng-ts'an, jap. Sōsan, gest. 606) kommt das *ziran* dreimal vor.[5]

Der *1. Teil* wird vom *ziran* und dem Zusammenhang mit dem *dao* im *Laozi* bzw. im *Daodejing* handeln.[6]

Im *2. Teil* wird von dem dem chinesischen Zeichen *ziran* entsprechenden japanischen *shizen* und seiner Bedeutung für den Zen-Buddhismus die Rede sein.

[3] Th. Hoover, *Die Kultur des Zen*, Köln [3]1986, 57; cf. l.c. 42. Zur Konvergenz von Taoismus und Zen-Buddhismus cf. auch den Artikel „Zen“ von H. Dumoulin in: H. Hammitzsch, *Japan-Handbuch*, Stuttgart [3]1990, 1483.

[4] Cf. Chang Chung-Yuan, *Tao, Zen und schöpferische Kraft*, Köln [3]1983, 14 f.: „Der dritte Gedanke des Taoismus, den der chinesische Buddhismus mit ihm teilt, ist *tzu jan* [scil. *ziran*, G.W.], das ‚Selbst-so-sein‘, die Natürlichkeit und Spontaneität der Dinge.“ Cf. W. Gundert in: *Bi-Yän-Lu*, Frankfurt/M.–Berlin–Wien 1983, Bd. 1, 440 sowie H. Munsterberg, *Zen-Kunst*, Köln 1978, 18. Cf. Feng Youlan, *Confucianism and Taoism*, in: *History of Chinese Philosophy*, Vol. 1, chap. XXII, London, keine Jahresangabe, 562. Feng Youlan kontrapunktiert Konfuzianismus und Taoismus mit den Worten: „As the Chinese used to say, Confucianism valued *ming chiao* (the teaching of names denoting social relationships), while Taoism valued *tzu jan* [scil. *ziran*, G.W.] (spontaneity or naturalness).“

[5] Cf. Seng-ts'an, *Die Meisselschrift vom Glauben an den Geist*. Aus dem Chinesischen und Japanischen übersetzt von Ursula Jarand, Bern–München–Wien 1991, 96, 141 und 155 mit einer Textemendation von *ziran* 自然 zu *zizhao* 自照.

[6] Den fünf *ziran*-Stellen des *Daodejing* wären die sieben *ziran*-Stellen im *Zhuangzi* an die Seite zu stellen. Zwei davon finden sich in den ‚inneren Kapiteln‘ fünf und sieben. Eine vergleichende linguistische Interpretation versucht W. A. Callahan in seinem Essay: *Discourse and Perspective in Daoism. A linguistic Interpretation of Ziran*, in: Philosophy East and West, 39.2, April 1989, 171–189. Seiner Deutung des *ziran* als ‚perspectival action-discrimination‘ kann ich nicht folgen.

1. Ziran

Das Binom *ziran* kommt im *textus receptus* scil. der Wang Bi-Fassung des *Laozi* wie auch in den Mawangdui-Texten fünfmal vor.

Das erste Zeichen des Binoms ist der Radikal *zi* 自, ‚selbst'. In dem zweiten Schriftzeichen *ran* 然 , ‚so', ist rechts der Radikal ‚Hund', links der Radikal ‚Fleisch' und unten ‚Feuer' zu erkennen. *Ziran* übersetzt man wörtlich am besten durch ‚selbst-so' oder ‚von selbst'.[7] Es bedeutet das, was von selbst so verläuft (bzw. erscheint oder aufleuchtet wie ein Feuer?).[8]

Mit dem, was sich von selbst so vollzieht bzw. von sich aus geschieht, verbinden wir sowohl das Freiwillige als auch das Natürliche oder Naturgemäße. Dementsprechend hat man das *ziran* sowohl durch ‚frei' und ‚freiwillig' übersetzt[9] als auch durch ‚Natur', ‚naturgemäß', ‚natürlich'.[10] Freiheit ist hier nicht als Gegensatz zur Natur zu verstehen. *ziran* meint – will man sich dieser Begriffe überhaupt bedienen – sowohl die ‚freie' Natur, wie die ‚natürliche' Freiheit. Die Übersetzungen des *ziran*

[7] Cf. Lao-tse, *Tao-Te-King*, Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von G. Debon, Stuttgart [2]1979, 120. Zum Problem der Übersetzung des *ziran* cf. weiter unten, Kap. 6.

[8] Cf. B. Karlgren, *Grammata Serica Recensa*, Nr. 217. *ran* ist in seiner etymologischen Bedeutung von ‚brennen' bis in die Han-Zeit verwendet worden. Cf. die Dissertation von M. Friedrich, *Hsüan-hsüeh, Studien zur spekulativen Richtung in der Geistesgeschichte der Wei-Chin-Zeit (3.–4. Jh.)*, Kap. I, 1, Natur: Etymologie und historische Erinnerung, 22 f.

[9] Cf. z.B. Lao-Tse, *Tao Te King*, Übertragung und Kommentar von V. v. Strauß, Zürich 1959, 77 (Ende Kap. 17), cf. l.c. 125 u. 145 die Übersetzung des *ziran* in Kap. 51 u. 64; Laotse, *Tao Te King*, Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von R. Wilhelm, Düsseldorf–Köln 1957, 57 (Ende Kap. 17) und Lao-tse, *Tao-Te-King*, Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von G. Debon, l.c. 41, (Ende Kap. 17).

[10] Cf. z.B. die Übersetzungen des Anfangs des 23. Kap. des *Daodejing* durch V. v. Strauß, l.c. 85; G. Debon, l.c. 47; E. Rousselle in *Lao-Tse, Führung und Kraft aus der Ewigkeit*, Frankfurt/M. 1985, 32 und Chang Chung-Yuan, in: *Tao: A New Way of Thinking*, New York–Hagerstown–San Francisco–London 1977, 60. „Der chinesische und taoistische Ausdruck, den wir mit ‚Natur' wiedergeben, lautet tzu-jan [scil. *ziran*, G.W.] und bedeutet das Spontane, das aus sich selbst heraus so ist ... Natur als tzu-jan bedeutet alles, was unabhängig, aus sich selbst heraus wächst und wirkt ..." A. Watts, *Der Lauf des Wassers*, Frankfurt/M. 1983, 76. – Das neue *Chinesisch-Deutsche Wörterbuch* übersetzt *ziran* auch durch ‚natürlich; ungezwungen; ungekünstelt'. Mathew's *Chinese-English Dictionary* übersetzt: ‚certainly; of course; naturally; natural; spontaneous; self-existent'. Cf. näher weiter unten, Kap. 6.

durch Natur oder durch Freiheit sind insofern gleichermaßen ungenügend, als diese Begriffe philosophiehistorisch mit einander widersprechenden Bedeutungen beladen sind, die falsche Assoziationen wecken. Der künstlichen Wortbildung *ziran* entspricht die wörtliche, bewußt etwas befremdliche Übersetzung ‚selbst-So' bzw. ‚von-selbst-so' noch eher als die auch grammatisch dubiose Übertragung durch die Nomina ‚Natur' oder ‚Freiheit'.[11] In Analogie zur Übersetzung des chinesischen *xin* 心 durch Herz – Geist könnte man sich schlecht und recht mit dem Bindestrichwort ‚Natur – Freiheit' behelfen. Das ‚von-selbst-so Werdende', die Selbstverständlichkeit, Freiheitlichkeit und Natürlichkeit betrifft sowohl die Natur – zu denken ist nicht nur an die Dinge der Natur, sondern auch an die Natur der Dinge – als auch das Verhalten des Menschen.[12]

[11] Dem chin. *ziran* noch eher angemessen als das lat. *natura* wäre vielleicht das lat. *aseitas* – das freilich insofern ungeeignet ist, als es vor allem in der Neuscholastik zur Kennzeichnung des Wesens Gottes verwendet wurde. Ähnliches gilt auch für das lat. ‚causa sui', das nach H. Schleichert an das chin. *ziran* erinnert. Cf. H. Schleichert, *Klassische chinesische Philosophie*, Frankfurt/M. [2]1990, 148. Abwegig und metaphysisch irreführend scheint mir die folgende Erläuterung des *ziran* zu sein: „Es ist die Harmonie mit sich selbst, das Sein in seiner höchsten Verwirklichung. Es ist die absolute Treue zu sich selbst." J. Fischer-Schreiber in: *Lexikon der östlichen Weisheitslehren*, Bern–München–Wien [3]1995, Stichwort ‚Tzu-Jan', 413 f.

[12] Auf den engen Zusammenhang von menschlicher und natürlicher Ordnung hat bereits M. Granet hingewiesen. Cf. M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris 1934, Frankfurt/M. 1985, 320 ff. Am Ende des 64. Kapitels des *Daodejing* zeigt sich die große Bandbreite der Übersetzungen des *ziran*. V. v. Strauß übersetzt das Binom hier durch „Freiheit" (l.c. 145); G. Debon übersetzt: „Natürliches Weben" (l.c. 93); E. Schwarz: „Natur" in: *Laozi, Daodejing*, München [2]1985, 114; J. Ulenbrook: „Natürlichkeit" in: *Lao Tse*, Frankfurt/M.–Berlin 1980, 182; E. Rousselle: „*Sosein*" (l.c. 76); A. Waley, *The Way and its Power*, London–New York 1956, 222: „*Self-So*"; R. Wilhelm: „natürlicher(n) Lauf der Dinge" (l.c. 107); ebenso J. J. L. Duyvendak, *Tao Te Ching*, London 1954, 137: „natural course" („cours naturel"), (man denke auch an das engl. ‚of course'). Die Übersetzung ‚natürlicher *Lauf*' ist gegenüber der Übersetzung ‚Von-selbst-so-*Sein*' insofern treffender, als sowohl mit *ran* als auch mit dem Binom *ziran* nichts Statisches sondern etwas Dynamisches ausgedrückt werden soll. *Ran* drückt als Ausruf der Affirmation („ja!", „so verhält es sich!", „das geht an!") und als Verb („sich so verhalten") ein Gewährenlassen oder eine Funktionsweise bzw. einen *Vorgang* aus. Auch die ursprüngliche Wortbedeutung „brennen" zeigt einen Zustand in Bewegung. Da das ‚Von-selbst-so' im alten China kein Substanz-Begriff war, sollte es nicht im Sinne eines ‚Von-selbst-so-*Seins*', sondern vielmehr im Sinne eines sich ‚Von-selbst-so-*Ergebens*' verstanden werden. Cf. dagegen H. Roetz, *Mensch und Natur im alten China*, Frankfurt/M.–Bern–New York 113: ‚von selbst so sein' sowie J. Fischer-Schreiber, die das *ziran* am Ende des 25. Kap. des *Daodejing* durch ‚ist-selbst-so' übersetzt. In: *Lexikon der östlichen Weisheitslehren*, Bern–München–Wien [3]1995, Stichwort ‚Tzu-jan', 413 f. Cf. auch R. L. van Hauten, *Nature and Tzu-Jan in early Chinese Philosophical Litera-*

Ziran 自然, von-selbst-so, und *wuwei* 無爲,[13] das man durch ‚Nicht-Eingreifen' übersetzen könnte, gehören innerlich zusammen.[14] „The important idea of *wu wei* represents the individual Taoist's identification with, and emulation of, the cosmic life of spontaneity and naturalness (tzu jan) of the Tao."[15] *Wuwei* ist die Zurückhaltung von jeder Tätigkeit, die gegen die Natur gerichtet ist.[16] Daß mit *wuwei* kein passives Nichtstun gemeint ist,[17] wird vielleicht am deutlichsten durch

ture, Journal of Chinese Philosophy 15 (1988), 35 ff. u. D. L. Hall and R. T. Ames, *Anticipating China*, l.c. 185, wo es in Anspielung an eine Formulierung Heideggers heißt: „The Chinese ‚world as such' is constituted by a ‚worlding' (ziran [...]), a process of spontaneous arising or ‚self-so-ing' which requires no external principle or agency to account for it." Cf. l.c. 231. Die befremdliche engl. Übersetzung ‚self-so-ing' scheint mir noch am besten zur Widergabe des chin. *ziran* geeignet zu sein. Cf. dazu näher weiter unten, Kap. 6.

13 Der für die ‚Ethik' des Daoismus zentrale Begriff des *wuwei* kommt im *Daodejing* zwölfmal vor, und zwar in den Kapiteln 2, 3, 10, 37, 38, 43 (2x), 48 (2x), 57, 63 u. 64. Cf. weiter oben, Kap. 3 dieses Buches.

14 Cf. insbesondere das Ende des 64. Kap. des *Daodejing*, G. Béky hat auf die enge Zusammengehörigkeit des *wuwei* mit dem *ziran* hingewiesen. „Das Ziel des ‚wuwei' ist eben dieses ‚tzu-jan'." G. Béky, *Die Welt des Tao*, l.c. 117, cf. auch 116, 144 u. 195. Cf. auch Y. Murakami, *‚Nature' in Lao-Chuang Thought and ‚No-Mind' in Ch'an Buddhism*, in: Kansei Gakuin University, Annual Studies 14, 1965, 31: „No doing [...] natural [wuwei tzu jan] is the nature of the way."

15 N. J. Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism*, Berkeley 1983, 56.

16 Darauf hat auch J. Needham hingewiesen. *Wei* als Gegenbegriff zu *wuwei* bedeutet nach ihm „action contrary to the nature", *wuwei* dagegen das der Natur entsprechende Tun. Cf. J. Needham, *Science and Civilisation in China*, Cambridge 1962–71, Bd. 2, 68. – Gegen die Natur handeln hieße: „pulling on the rice shoots to help them grow faster". Kung-chuan Hsiao, *A History of Chinese Political Thought*, Princeton 1979, Vol. 1, 293. Cf. auch J. Blofeld, *Der Taoismus*, l.c. 31 ff. „wu wei, kein Handeln wider die Natur." Cf. auch l.c. 44, wo unter *wuwei* die Kunst verstanden wird, der Natur ihren Lauf zu lassen, sowie l.c. 141. Cf. V. H. Mair, *Tao Te Ching, translated, annotated, and with an Afterword by V. H. Mair*, New York–Toronto–London–Syndney/Auckland 1990, 138: „Wu-wei does not imply absence of action. Rather, it indicates spontaneity and non-interference; that is, letting things follow their own natural course."

17 In dem frühen chinesischen ‚Dialog über das Auslöschen der Anschauung', als dessen Verfasser D. T. Suzuki Bodhidharma angesehen hat, heißt es: „Gefragt: ‚Was soll man tun?' Geantwortet: ‚Nicht-Tun. Das ist es.'" – Soko Morinaga Rōshi kommentiert: „Nicht-Tun bedeutet nicht Nichts-Tun, sondern ist das Handeln ohne den Dualismus von Subjekt und Objekt, ohne ein Selbst, das handelt. Es ist das absichtslose, natürliche Handeln, entsprechend der jeweiligen Situation." *Dialog über das Auslöschen der Anschauung*, Frankfurt/M. 1987, 20 f. – Im Kommentar zu dem Wort *sheng zhe wuwei* 聖者無爲 (‚Der Weise tut nicht') im *Shinjinmei* sagt Soko Morinaga Rōshi: „Das Nicht-Tun eines Weisen ist nicht einfach nur ein Nichts-

den Begriff des *wei wuwei* 爲無爲,[18] des Tuns ohne Tun bzw. des tuenden Nicht-Tuns. Daß dieses Nicht-Tun im Sinne des Tuns eines Täters, dieses Nicht-Machen keine bloße Passivität ist, sondern eine passive Aktivität, eine rezeptive Spontaneität, zeigt sich vielleicht am ‚schlagendsten' bei der Selbstverteidigung im ‚Kämpfen ohne zu Kämpfen'. „Das Judō-Prinzip, das Gewicht und die Stärke eines Gegners auszunutzen, um ihn zu Fall zu bringen, ist typisch taoistisch."[19] Ähnliches gilt für die Schwertkunst, bei der der Schwertkämpfer das Schwert so hält, als hielte er es nicht.[20] „Die Schwertkunst ist zwar auf Sieg und Niederlage (das Kämpfen) ausgerichtet, doch wenn man an ihren Kern gelangt, muß man bekennen, daß er die wunderbar sich entfaltende Natürlichkeit des Herzens ist."[21] Im *Gorin no shō* 五輪書 heißt es:

> Der Weg des Schwertes ist der Weg des Selbstverständlichen. Tut einer das Selbstverständliche, erwächst ihm ungewöhnliche Kraft; und weiß er sich nach Zeit und Ort und im richtigen Rhythmus darauf einzustellen, wird sein Hieb auf den Gegner, wird seine Abwehr des gegnerischen Hiebs wie von selbst erfolgen. Dies ist der ‚Weg der Leere'.[22]

Auch bei der Kunst des Bogenschießens kommt es an auf das ‚Schießen ohne zu schießen'. Dann schießt ‚es', von selbst so.[23]

Das ‚Tun ohne Tun', das ‚tuende Nicht-tun', dessen Movens das ‚Von-selbst-so' ist, ist auch auf andere Bereiche menschlichen Tuns übertragbar.[24] Zu denken ist z.B. auch an das ‚Haben ohne zu haben' (das Haben, als hätte man nicht), das Wünschen (Begehren), ohne zu Wünschen (Begehren),[25] das Lernen ohne zu lernen,[26] das ‚Denken oh-

Tun; es ist vielmehr seine Weise, ganz natürlich dem zu entsprechen und zu folgen, was ihn umgibt." Seng Ts'an, *Die Meisselschrift vom Glauben an den Geist*, l.c. 117.

[18] Cf. Ende des 3. Kap. des *Daodejing* und dazu weiter oben, Kap. 3 dieses Buches.

[19] J. Blofeld, *Der Taoismus*, l.c. 244 f.

[20] Cf. D. T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, Princeton–New York 1959, 146. Cf. ferner Shigetsu Sasaki Sokei-an Roshi, *Sokei-an's Übertragung des Zen*, Zürich 1922, 148–151.

[21] Tengu-geijutsu-ron, zitiert nach R. Kammer, *Zen in der Kunst das Schwert zu führen*, Bern–München–Wien, ³1988, 15.

[22] M. Musashi, *Das Buch der fünf Ringe*, Düsseldorf 1983, 65 f.

[23] Cf. E. Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, München ²⁰1981, 65 ff.

[24] Zazen etwa wird als ‚Machen ohne zu machen' gekennzeichnet. Cf. T. Deshimaru-Rōshi, *Za-Zen*, Leimen ⁴1987, 37.

[25] Cf. *Daodejing*, Kap. 64. Das *yu bu yu* 欲不欲, Begehren ohne zu Begehren ist keine quietistische ‚Begierde nach der Begierdelosigkeit' (so die üblichen Übersetzungen). Ebenso ist das ‚Tun ohne Tun' kein (teleologisches oder sollte man sagen: vorruhestandsmäßiges) ‚Tun, um nicht mehr zu tun' und das ‚Atmen ohne zu atmen' kein ‚Atmen, um nicht mehr zu atmen' oder das ‚Denken ohne zu denken' kein ‚Denken *an* das Nicht-Denken'. „An der Leere festhalten und sich konzentrieren auf den Wunsch nach Wunschlosigkeit, darin besteht die große Falle, auf die

ne zu denken',[27] das ,Atmen ohne zu atmen',[28] das ,Lehren ohne zu lehren',[29] und das ,Reden ohne zu reden'.[30] Bei dem Weisen, der nicht in die Naturordnung eingreift und „wie ein Leichnam weilt"[31], kommt es vor, „daß seine Äußerungen wie Donner tönen, während er in abgrundtiefes Schweigen versunken ist."[32] „Höchste Rede enträt der Rede, höchstes Tun enträt des Tuns"[33]. „Ohne zu reden redet er, redend redet er nicht"[34]. „Wu-wei ist *Schweigen*, aber darum doch kein Aufhören jeden Mitteilens, vielmehr ein *Reden im Schweigen und ein Schweigen im*

bereits *Huainanzi* (Kap. 11) hinweist, wenn er, lange vor Einführung des Buddhismus, schreibt: ,Wer beständig danach strebt, leer zu sein, wird es nicht; wer sie nicht anstrebt, erlangt sie [die Leere, G.W.] von selbst.'" I. Robinet, *Histoire du taoïsme*, Paris, 1991, München 1995, 293 f. Cf. dagegen H. J. Röllicke, *Selbst-Erweisung, Der Ursprung des Ziran-Gedankens in der chinesischen Philosophie des 4. und 3. Jhs. v.Chr.*, Frankfurt/M. 1996, 332, insbes. Anm. 62. Im Blick auf die Vielzahl der dem europäischen Denken ,paradox' erscheinenden Parallelkonstruktionen muß ich – entgegen der überwältigenden Mehrheit der Übersetzungen – Wing-tsit Chan zustimmen: „Wang Pi understands the expression ,learn to learn' to mean that the sage learns without learning." Wing-tsit Chan, *The Way of Lao Tsu*, New York 1963, 215. Cf. Chang Chung-yuan l.c. 158 f. sowie H.-G. Möller, *Laotse, Tao Te King: Die Seidentexte von Mawangdui*, Frankfurt/M. 1995, 100: „Gerade daher / begehrt der Heilige, ohne zu begehren / ... / Er lernt, ohne zu lernen."

[26] Cf. *Daodejing*, Kap. 64 *xue bu xue* 學不學.

[27] Zum *wu nian* 無念 cf. J.-M. Varenne, l.c. 88 ff. u. T. Deshimaru Rōshi, *Za-Zen*, l.c. 106 sowie H. Dumoulin, *Zen im 20. Jahrhundert*, l.c. 135 f. Im *Zazen Yojinki* (*Merkbuch für die Übung des Zazen*) des Keizan heißt es: „Das Nichtdenken ist das Wichtigste beim Za-zen." Zitiert nach H. Dumoulin, *Östliche Meditation und christliche Mystik*, l.c. 306. Cf. Nyogen Senzaki, Ruth Strout McCandless, *Keine Spuren im Wasser*, l.c. 109 f.: „Wenn jemand glaubt, daß er weiß, dann weiß er noch nicht ganz. Erst wenn er weiß, ohne zu wissen, weiß er wirklich."

[28] Cf. Chang Chung-Yuan, l.c. 118.

[29] Der Meister lehrt, ohne zu lehren, heißt es in einem frühen chinesischen Text aus Tun-huang. Cf. *Dialog über das Auslöschen der Anschauung*, Frankfurt/M. 1987, 116.

[30] Zum *bu yan* 不言 cf. Kap. 2 (Wiederholung in Kap. 43) und Kap. 73 des *Daodejing*. Cf. auch den Anfang von Kap. 23, wo die Wortkargheit mit dem *ziran* zusammengeht. – Cf. ferner *Zhuangzi* u.a. Kap. 24, wo von der Sprache des Nichtsprechens (*bu yan zhi yan* 不言之言) die Rede ist. *The Complete Works of Chuang Tzu* [scil. Zhuangzi, G.W.], translated by B. Watson, New York–London 1968, 271.

[31] *Dschuang Dsi* [scil. Zhuangzi, G.W.], Aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von R. Wilhelm, Köln 1984, 118 u. 165. In der Yoga-Tradition gibt es eine Übung, die sich *Shavasana* (Leichenstellung) nennt: Leben ohne Leben.

[32] L.c. 165, cf. 118.

[33] L.c. 235.

[34] L.c. 49.

Reden".[35] Der Anfang von Kapitel 23 des *Daodejing* (*xi yan ziran* 希言自然, wenige Worte von selbst so) könnte als Stilmerkmal des nicht nur an dieser Stelle poetische Momente enthaltenden *Daodejing*[36] sowie als treffende Kennzeichnung der späteren japanischen Haiku-Dichtung verstanden werden, die in ihrer höchsten Form bei Bashō stark vom Daoismus, insbesondere vom *Zhuangzi* beeinflußt war.[37]

Ein weiteres Beispiel für das *wei wuwei* aus dem Bereich der Kunst ist das ‚Malen ohne zu malen', die ‚Kunst des geizigen Pinsels'.[38] Man denke auch an den ‚tanzlosen Tanz', den ‚gefrorenen Tanz',[39] den ‚klanglosen Klang'[40] der wahren Musik. Der Harfen-Meister Baiya 伯牙 (Peh-Ya) beschreibt das Geheimnis seiner Meisterschaft mit den Worten: „[...] anderen ist es mißlungen, weil sie nur von sich selber sangen. Ich überließ es der Harfe, ihr Thema zu wählen, und wußte in Wahrheit nicht, ob die Harfe Peh-Ya oder Peh-Ya die Harfe war."[41]

In der Kunst des Kunstlosen zeigt sich die innere Zusammengehörigkeit von *wuwei* und *ziran* am schönsten. Wer bei seinem Tun tut, ohne zu tun im Sinne der Willkür, der ist in seinem Tun frei. Indem er selbst handelt, handelt er von selbst. Tun ohne zu tun heißt: Das Tun dem Tun zu überlassen, so scheint das Tun ‚spielend',[42] es tut sich von selbst.

Durch das ‚von-selbst-so' (*ziran*), die Natürlichkeit bzw. Frei(heit)-lichkeit des Tuns ohne Tun (*wei wuwei*) hat der Mensch hohes *de* 德 [43]

[35] G. Mensching, *Das Heilige Schweigen*, Gießen 1926, 41. Cf. vom Verfasser in Zusammenarbeit mit Johann Kreuzer den Artikel *Schweigen / Stille*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8.

[36] Cf. B. Karlgren, *The Poetical Parts in Lao-Tsi*, in: Göteborgs Högskolas Arsskrift XXXVIII, 1932, 3.

[37] Cf. dazu vom Verfasser, *Zen und Haiku*, Stuttgart, 1997.

[38] Cf. dazu weiter unten, Kap. 5.

[39] Cf. E. Herrigel, *Der Zen-Weg*, München [10]1989, 40 ff.

[40] Cf. Ikkyu Sojun, *Im Garten der schönen Shin*, München 1990, 42.

[41] Zitiert nach K. Okakura, *Das Buch vom Tee, übertragen und mit einem Nachwort versehen von H. Hammitzsch*, Baden-Baden 1979, 75. Cf. weiter unten, Kap. 5.

[42] „[...] ‚no action' (wu-wei) can also be defined as action undertaken with no particular purpose in mind." Kung-chuan Hsiao, *A History of Chinese Political Thought*, l.c. 296. Die Zweckmäßigkeit des tuenden Nicht-Tuns bzw. des Tuns ohne Tun erinnert von weitem an die Kantische ‚Zweckmäßigkeit ohne Zweck'.

[43] In Kapitel 38 des *Daodejing* wird das hohe vom niederen *de* unterschieden. Vom hohen *de* wird gesagt: *shang de wuwei* 上德無爲, d.h. „hohes *de* ohne Tun". Nach Needham war die ursprüngliche Bedeutung des chin. *de* wohl Begriffen wie *mana* oder *virtus* sehr nahe. Cf. J. Needham, *Wissenschaft und Zivilisation in China*, Bd. 1 der von C. A. Ronan bearbeiteten Ausgabe, Frankfurt/M. 1988, 184. Im Hinblick darauf möchte ich der herkömmlichen Übersetzung des *de* durch ‚Tugend' die Übersetzung ‚Wirkkraft' oder ‚*Virtuosität*' vorziehen. Cf. auch die gründliche Studie von W. Ommerborn: *Die Relevanz der grundlegenden Begriffe des tradi-*

und ist auf dem Weg (*dao*)[44], und zwar so selbstverständlich alle Absichten weglassend, so natürlich, als wäre er es nicht. Das *ziran* kann geradezu als die dem *dao* 道 bzw. ‚Auf-dem-Weg-Seins' eigene Bewegung bezeichnet werden. Übersetzt man *dao* statt durch das übliche ‚Weg' durch ‚Lauf', um die Bewegung des Auf-dem-Weg-Seins stärker zu betonen, so wird die Nähe des *dao* und des *ziran* als des natürlichen Laufs der Dinge deutlicher.

Diese Nähe wird am Ende des 25. Kapitels des *Daodejing* besonders deutlich. Dieses Kapitel spielt im Hinblick auf das *ziran* eine Schlüsselrolle. Ich gehe deshalb etwas näher darauf ein.[45] Dort heißt es: „Mensch / Gesetz / Erde // Erde / Gesetz / Himmel // Himmel / Gesetz / Weg // Weg / Gesetz / Selbst / So." Dieses *dao fa ziran* 道法自然 übersetzt V. v. Strauß: „Taos Richtmaß ist sein Selbst",[46] E. Rousselle: „Der Führerin Richtmaß ist ihre eigene Natur",[47] R. Wilhelm: „Der Sinn richtet sich nach sich selber",[48] J. Ulenbrook: „Der rechte Weg ist sich selbst Gesetz"[49], E. Schwarz: „Das Dao folgt sich selbst"[50] und U. Unger: „Das Tao richtet sich nach dem eigenen Sosein / nach sich selbst."[51].

W. Bauer dagegen übersetzt: „der ‚Weg' hat als Gesetzmäßigkeit das ‚Von-selbst-so-Seiende'"[52] Ebenso bereits A. Waley, „[...] the Ways of Tao [are conditioned] by the Self-so",[53] und D. C. Lau: „[...] the way [models itself] on that which is naturally so."[54] Im *Ci hai* 辭海 kann nach der Übersetzung von L. Geldsetzer und Hong Han-ding *dao* im *Laozi* als objektive Naturgesetzlichkeit interpretiert werden, eine Interpretation, die mir sehr fraglich zu sein scheint. *Dao* richtet sich nach

tionellen chinesischen Denkens für die Erforschung der chinesischen Philosophiegeschichte und ihre Bearbeitung am Beispiel der Entwicklung des Begriffs ‚de' bis zum 6. Jahrhundert v.u.Z., in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. XL, 1997/98, 7–31.

44 Dieser Leitbegriff kommt 76mal im *Daodejing* vor.

45 Cf. dazu im einzelnen weiter unten, Kap. 6.

46 V. v. Strauß, l.c. 89.

47 E. Rousselle, l.c. 34.

48 R. Wilhelm, l.c. 65.

49 J. Ulenbrook, l.c. 95.

50 E. Schwarz, l.c. 75.

51 U. Unger, *Die Namen des Tao*, Lao tsi XXV, in: Sinologische Rundbriefe, Nr. 18, Münster 1.12.1982, 142. Cf. l.c. 147, Anm. 25.

52 W. Bauer, l.c. 202. Cf. aber auch 203, wo Bauer vom *dao* spricht, das dadurch bestimmt ist, „daß es nur sich selbst als Gesetz besitzt."

53 A. Waley, *The Way and its Power*, l.c. 174.

54 Cf. D. C. Lau, *Lao tzu, Tao te ching*, Harmondsworth/Middlesex 1963, 82.

der Natur.[55] Duyvendak übersetzt: „... the Way patterns itself on the Natural".[56] V. H. Mair übersetzt: „The Way patterns itself on nature".[57] Feng Youlan übersetzt: „Tao's standard is the *spontaneous*".[58] Kung-chuan Hsiao übersetzt: „*Tao* models itself on the ‚Spontaneous' (or, ‚Nature')."[59] Bauer, Waley, Duyvendak, Mair, Feng Youlan und Kung-chuan Hsiao, um hier nur diese zu nennen, lesen das *ziran* nicht adversativ bzw. reflexiv (das *dao* richtet sich nach sich selbst), sondern begreifen es als grammatisches Objekt (das *dao* richtet sich nach dem ‚von-selbst-so').[60] Auf eine Überwindung der Alternative ‚reflexive' versus ‚objektive' Lesart scheint R. G. Heinricks zu zielen. Er übersetzt: „And the Way models itself on that which is so on its own". Er merkt an: „Readers of this chapter are sometimes troubled by the fact that the last line seems to present us with something that is even superior to the Way – ‚that which is so on its own' (*tzu-jan* – sometimes translated as ‚nature'). I think this is just another way of saying that the Way is that reality that truly *exists* out of its own power, the one and only thing that does not depend for its existence on other things."[61] Könnte man nicht, was den Streit um die Lesarten des Endes des 25. Kapitels angeht, demgemäß vermittelnd sagen: Indem der Weg sich nach dem ‚Selbst-So' richtet, richtet er sich nach sich selbst? Wie dem auch sei: *Auf-dem-Weg-Sein ist eine Bewegung des Sich-von selbst-Ergebens.* Auf dem Weg geht es um den natürlichen Lauf der Dinge.[62]

[55] Cf. Geldsetzer / Hong, *Chinesisch-Deutsches Lexikon der Klassiker und Schulen der chinesischen Philosophie*, Aalen 1991, 79 u. 202.

[56] J. J. L. Duyvendak, *Tao Te Ching*, l.c. 65, cf. ders., *Le livre de la voie et de la vertu*, Paris 1953, 57: „La voie se règle sur le *cours naturel*." Cf. ferner Y. Murakami, *‚Nature' in Lao-Chuang Thought and ‚No-Mind' in Ch'an Buddhism*, in: Kansei Gakuin University, Annual Studies 14, 1965, 12.

[57] V. H. Mair, *Tao Te Ching*, l.c. 90. Mair merkt an: „Literally, ‚The Way [takes as its] law [being] self-so'." L.c. 117. Cf. l.c. 140.

[58] Feng Youlan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton ^{4}1966, 178.

[59] Kung-chuan Hsiao, *A History of Chinese Political Thought*, l.c. 292. Das Ende von Kap. 17 übersetzt Hsiao: „We just follow Nature's Way." L.c. 297.

[60] Cf. dazu näher weiter unten, Kap. 6.2.2.

[61] R. G. Henricks, *Lao-Tzu, Te-Tao Ching*, New York 1989, 236 f.

[62] *Ziran* und *dao* werden mitunter direkt indentifiziert. Xiahou Xuan (209–54) sagte: „Heaven and earth revolve by naturalness; the sage functions by naturalness. Naturalness is the Tao, and the Tao is basically nameless (wu-ming)" Zitiert nach R. B. Mather, *The Controversy over Conformity and Naturalness During the Six Dynasties*, in: History of Religions, 9, 2 and 3, Nov. 1969; Febr. 1970.

2. Shizen 自然

Dem chinesischen *ziran* entspricht das japanische *shizen*, das von entscheidender Bedeutung für das Zen ist.

> Das Wort ‚Natur' (sino-jap. *shizen* oder *jinen* nach der fachbuddhistischen Lesung) bedeutet soviel wie: ‚So sein, wie es von sich selbst her ist.' Es besagt nicht die gegenständliche Natur, sondern das Sein alles Seienden. Im Grund alles Seienden waltet dieses So-sein-wie-es-von-sich-selbst-her-ist ...[[63]] Die ‚Natur' in dieser So-wie-von-selbst-heit ist Wahrheit (skrt.: tathatā; sino-jap. shin'nyō 眞如, wörtlich ‚So-heit') und Freiheit zugleich im mahāyāna-buddhistischen Sinn.[64]

[63] „Was nun die ‚Natur' in der Zen-Sprache anbelangt, so sollte man auch bedenken, daß es sich um einen sino-japanischen Terminus ‚shi-zen' oder, in der buddhologischen Leseweise ‚ji-nen' handelt, der dem westlichen Begriff der Natur nicht in jeder Hinsicht entspricht. Das Wort ‚shi-zen' (ji-nen) besteht aus zwei chinesischen Schriftzeichen. Das erste bedeutet, in dem betreffenden Zusammenhang mit dem zweiten Zeichen: ‚von sich selbst her'. Das zweite: ‚so sein', wobei eine gewisse Bejahung mitklingt. Das Wort ‚shi-zen' (ji-nen) besagt dementsprechend, fast wörtlich übertragen, soviel wie: ‚So sein, wie es von sich selbst her ist.' Hier ist unter Natur nicht die Natur als Gegenstandswelt, also im Sinne der Naturdinge, nicht die Natur als eine bestimmte Region des Seienden im Ganzen, die sich von Gott, Mensch usw. unterscheidet, gemeint, sondern die Wahrheit des Seins alles Seienden, wie dieses von sich selbst her ist." S. Ueda, *Eckhart und Zen am Problem ‚Freiheit und Sprache'* in: Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, XXXI, Köln 1989, 80 f. – Auch in seinem Aufsatz *Die Zen-Buddhistische Erfahrung des Wahr-Schönen* (in: Eranos 1984, Vol. 53, 222) betont Ueda zurecht den Unterschied zwischen dem Terminus *shizen* und dem deutschen Begriff ‚Natur'. In der Tat führt eine einfache Identifikation zu einem naturalistischen Mißverständnis des *shizen*. – Es geht nicht um retrovertierte, nostalgische Naturromantik.

[64] S. Ueda, *Der Buddhismus und das Problem der Säkularisierung*, in: O. Schatz (Hrsg.), *Hat die Religion Zukunft?*, Graz–Wien–Köln 1971, 271. „Der Begriff Natur im Sinne von So-wie-von-sich-selbst-her-sein im chinesisch-japanischen Buddhismus ist in der Tat gleichbedeutend mit dem Begriff ‚Wahrheit' in der mahāyāna-buddhistischen Auffassung, d.h. *Tathatā* in Sanskrit. *Tathatā* bedeutet wörtlich übersetzt: ‚So-wie-dies-heit', oder schlicht ‚So-heit' ...". S. Ueda, *Die zen-buddhistische Erfahrung des Wahr-Schönen*, l.c. 222. „‚Schön' heißt soviel wie ‚durchduftet von der So-heit' (Tathatā)", l.c. 199. Tathatā ist ein *terminus technicus* der Madhyamika-Schule des Mahāyāna-Buddhismus – der Schule vom ‚Mittleren Weg' des Nāgārjuna – und möchte die eigentliche buddhistische Konzeption der Wahrheit jenseits aller Dualitäten und kategorialen Erkennbarkeit darstellen. Tathatā als So-heit, Das-heit, Ist-heit ist Prajna und kann gleichbedeutend sein mit Tathagata (Der So-Gegangene d.h. Buddha) Cf. R. Aitken, *A Zen Wave*, New York–Tōkyō [4]1989, 63: „The Sanskrit term tathatā (thusness or suchness) is a key word in Buddhism. It is related to a name for the Buddha-Tathagata, meaning ‚the one who thus comes' – that is, the one whose appearance is just ‚that'." Im Pali-Kanon

Shizen betrifft – wie gesagt – nicht einfach nur die dem Menschen gegenüberstehenden Dinge der Natur, sondern vielmehr die Natur der Dinge, mit der sich der Mensch in seinem Leben – sei es im kontemplativen oder aktiven (alltäglichen oder künstlerischen) – seiner eigenen wahren Natur folgend in Einklang zu bringen sucht.

Wenden wir uns kurz dem künstlerischen Tun zu. S. Hisamatsu – einer der namhaftesten Vertreter der Kyōto-Schule – hat die Natürlichkeit (*shizen*) bzw. Zwanglosigkeit als besondere Eigenschaft des Zen-Kunstwerks herausgestellt.[65] Hisamatsu sagt:

> Die ‚Natürlichkeit' eines Dinges, oder negativ gesagt, das ‚Ungekünstelte', die ‚Ungezwungenheit' ist die Art des ‚So-Seins-wie-man-ist'. Hier bedeutet das Wort ‚natürlich' keineswegs ‚angeboren' oder ‚naiv' oder ‚instinktmäßig'. In dieser Natürlichkeit ist die Kunst des schöpferischen Schaffens enthalten, die jedoch nicht künstlich geartet ist. Ein Spruch aus der Kunst des Tee-Kultes lautet: ‚Nur die Edelrost-Stimmung, die aus der Sache selbst, aus sich selbst hervorkommt, ist gut. Der künstlich erzeugte Edelrost aber ist schlecht.'"[66]

Das Kunstvollste ist nicht das Künstliche, sondern das kunstvoll Kunstlose, die Kunst ohne Kunst. „Nicht ein bewußtes Komponieren schafft ein Bild, nein, von innen heraus, aus dem Herzen muß das Bild kommen. Es ist da, wenn der Schüler die Reife erlangt hat, es formt sich von selbst ohne Zutun."[67] Jeder Künstler, der einer ist, kennt diese ‚Selbstverfertigung' des Werkes in den Momenten, in denen ‚es sich macht'. Wenn man das Malen dem Malen überläßt gilt: „Euer Pinsel bewegt sich dann ganz natürlich, und eure Kalligraphie steht auf einer Stufe mit der eines Meisters."[68]

Im Zen geht es um ein freies und natürliches Tun dessen, was sich von selbst versteht und gleichsam ohne unser Zutun von selbst ergibt.

(*Kathabathu*) wird dieses Wort nur einmal in diesem Sinne verwendet, d.h. im Sinne der Natur (*bhava*) aller Dinge. Tathatā ist die intrinsische Natur aller Dinge und besteht unabhängig davon, ob es gelehrt wird oder nicht, gewußt wird oder nicht. Cf. auch K. Tsujimura, *Martin Heideggers Denken und die japanische Philosophie (Festrede zum 80. Geburtstag Heideggers)*, in: *Japan und Heidegger*, hrsg. von H. Buchner, Sigmaringen 1989, 161: „Natur, japanisch *shizen* oder *jinen* bedeutet: So sein wie es von sich selbst her ist – kurz: Selbstsein und Wahrsein. Deshalb war ‚Natur' in der alten japanischen Sprache fast gleich bedeutend mit ‚Freiheit' und ‚Wahrheit'."

[65] Cf. S. Hisamatsu, *Kunst und Kunstwerke im Zen-Buddhismus*, in: *Die Philosophie der Kyōto-Schule*, hrsg. v. R. Ōhashi, München–Freiburg 1990, 237.

[66] L.c. 239; im folgenden geht Hisamatsu insbesondere auf die Zen-Malerei ein. Cf. l.c. 242–249. Cf. auch H. Brinker, *Zen in der Kunst des Malens*, Bern–München–Wien, 1985, 29.

[67] H. Hammitzsch, *Zen in der Kunst des Tee-Weges*, Bern–München–Wien [6]1988, 29.

[68] D. Katagiri, *Rückkehr zur Stille*, Zürich 1988, 138. Cf. weiter unten, Kap. 5.

Ein Beispiel dafür ist die Haiku-Dichtung des ‚wortlosen Worts', in dem es um das Präsentieren (Zeigen, nicht Beschreiben) eines Augenblicks des Sinns ohne Sinn geht.[69] Vom Haiku sagt Dōhō Hattori, der Schüler Bashōs in seinem roten Büchlein (*Akasōshi*):

> Es gibt zwei Weisen zu dichten: Bei der einen ‚wird' ein Gedicht, bei der anderen verfaßt man es. Wenn ein Dichter durch unablässige innere Schulung auf die Dinge draußen eingeht, ‚wird' diese Geisteshaltung ganz von selbst zu einem Gedicht. Der Dichter jedoch, der es versäumt, sich unablässig innerlich zu schulen, bei dem ‚wird' nichts zu einem Gedicht, so daß er es eigenmächtig extra verfassen muß.[70]

Werfen wir von der ‚Kunst der Kunst' einen Blick auf die ‚Kunst des Lebens'. Die Grundregel des ‚Tee-Menschen': „Das Benehmen soll natürlich und nicht auffallend sein"[71] ist die Grundregel des Zen-Menschen; *muishizen* 無爲自然 (chin.: *wuwei ziran*) – natürliches, ungezwungenes Tun ohne Künstlichkeit. Geistesgegenwart, der Geist des Augenblicks ist der Geist des Zen. „Wenn ihr wirklich von ursprünglicher Einsicht Gebrauch machen wollt, dann bemüht euch jetzt augenblicklich darum, ohne Verzögerung und ohne Zweifel und mit klarer Entschiedenheit".[72] Frei ist, „wer dem Ruf des Augenblicks ohne das geringste Zögern folgt."[73] Die Spontaneität des ‚Von-selbst-so'

[69] „Haiku is a kind of satori ...", R. H. Blyth, *Haiku*, Vol. 1, Eastern Culture, ^{3}1992, 8. cf. l.c. 5: „Haiku are to be understood from the Zen point of view." Cf. dazu näher vom Verfasser: *Zen und Haiku*, Stuttgart 1997.

[70] Toshihiko u. Toyo Izutsu, *Die Theorie des Schönen in Japan*, Köln 1988, 212. „One of Basho's recorded sayings is: ‚Get a three-foot child to write haikai.' [...] What Basho means is something that belongs to Zen, namely, that we must not wish to do something clever, write a fine poem, but do it as naturally, as freely, as unselfconsciously as a child does everything." R. H. Blyth, *Haiku*, Vol. 1, Eastern Culture, l.c. 217. Der berühmte waka-Dichter und Theoretiker Teika Fujiwara (1162–1241) sagt im *Maigetsusho* – seiner *ars poetica* –: „Man darf sich nicht bewußt darum bemühen, so ein waka dichten zu wollen. Nachdem man eine gewisse Übung erlangt hat, wird es wie von selbst aus dem Pinsel fließen." Izutsu, l.c. 120.

[71] H. Hammitzsch, *Zen in der Kunst des Tee-Weges*, l.c. 57. Auch in der Gestaltung des Teegartens wird jede Künstlichkeit vermieden: „Sein Lehrer Joo gab Rikyu einst den Auftrag, den Tee-Garten zu fegen. In Wirklichkeit war aber der Garten so sauber gefegt, daß man auch nicht ein einziges herabgefallenes Blatt erspähen konnte. Rikyu, dem der Auftrag gegeben worden war, einen derart gut gefegten Garten nochmals zu fegen, ging sofort in den Garten hinaus und trat zu einem Baum, den er, ihn mit beiden Händen fassend, ganz leicht schüttelte. Er beobachtete, wie vier, fünf Blätter, langsam herabwirbelnd, zu Boden fielen und kehrte in das Haus zurück. Meister Joo betrachtete den Garten und lobte Rikyu mit den Worten: ‚Das kann man wahrhaft das rechte Fegen nennen.'" L.c. 70.

[72] *Das Zen von Meister Rinzai*, Rinzai Roku, aus dem Englischen ins Deutsche übertragen von Sotetsu Yuzen, Leimen 1990, 30.

[73] Y. Hoffmann, *Der Ton der einen Hand*, Bern–München–Wien 1978, 156.

(„self-so-ing‘) ist eine rezeptive. Die natürliche, spontane Reaktion gleicht der Spiegelung des Mondes im Wasser. „Die höchste Wahrheit des Zen-Buddhismus besteht also gerade in der Natürlichkeit der menschlichen Handlung.“[74]

„Die sogenannte Erleuchtung bedeutet nichts anderes als die Übereinstimmung von Ichlosigkeit und Natürlichkeit.“[75] Entscheidend ist: ‚*Vom-Selbst*-Absehen‘ (Selbstvergessenheit bzw. Ichlosigkeit) und ‚*Von-selbst*-so-seiend‘ sind zwei Seiten einer Münze. *Das Selbst des ‚Von-selbst-so‘ ist ein Selbst ohne Selbst.* Soko Morinaga Rōshi sagt im Kommentar zum Podium-Sutra des Huineng: „Natürlichkeit ist das Nichtvorhandensein von willkürlichen Wertungen und Urteilen, die aus der Vorstellung eines Selbst entstehen ...“[76] Es kommt darauf an, sich dem ‚natürlichen Wirken des Nicht-Selbst‘ zu überlassen.[77] Im *Xinxinming* des Seng Can, des dritten Patriarchen des Zen in China, heißt es: *fang zhi ziran* 放之自然 . U. Jarand übersetzt: „Loslassen ist Natürlichkeit“.[78] Den Zen-Weg zu gehen verlangt, „daß der Mensch so ichlos und so natürlich handeln muß wie die Natur“.[79] Huineng sagt: „Wenn Ihr mit jedem Gedanken euer Wesen erkennt und stets den Geist der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit manifestiert, dann werdet Ihr in ei-

[74] K. Arifuku, *Das Problem des Menschen und der Natur bei Dōgen*, in: Perspektiven der Philosophie, Bd. 8, 1982, 129. Cf. auch ders. *Deutsche Philosophie und Zen-Buddhismus, Mit einer Einleitung vom Verfasser*, Berlin 1999. Nach Arifukus Lehrer Kodo Sawaki bedeutet *Satori* nicht, durch eine Menge von Schwierigkeiten zu gehen, um einen besonderen Ort zu erreichen, sondern einfach nur ‚natürlich sein‘. Soko Morinaga Rōshi sagt im Kommentar zum *Xinxinming*: „Es genügt vollkommen, wenn ihr nur in diesem Augenblick vollkommen natürlich seid.“ „Seng Ts'an [scil. Seng Can, G.W.], *Die Meisselschrift vom Glauben an den Geist*, l.c. 129 cf. 166.

[75] K. Arifuku, *Das Problem des Menschen und der Natur bei Dōgen*, l.c. 130.

[76] Huineng, *Das Sutra des Sechsten Patriarchen*, Bern–München–Wien 1989, 135.

[77] Soko Morinaga Rōshi im Kommentar zum *Dialog über das Auslöschen der Anschauung*, l.c. 89.

[78] Seng-ts'an, *Die Meisselschrift vom Glauben an den Geist*, l.c. 96.

[79] K. Arifuku, *Der Leib als große Vernunft bei Nietzsche und das Problem des Leibes in der Zen-Theorie Dōgens*, Referat auf der Tagung des Nietzsche-Seminars am Inter-University Centre of postgraduate studies in Dubrovnik am 12. 4. 1988. Cf. bereits Arifukus Referat über *Das Verhältnis des Menschen zum Übermenschen und Buddha* in Dubrovnik am 6. 4. 1982: „Die höchste Stufe des Erwachens im Zen-Buddhismus ist das Vergessen des Erwachens und der Standpunkt des Spiels, wobei man sich so frei und natürlich verhalten kann, wie man will“. K. Arifuku, *Deutsche Philosophie und Zen-Buddhismus*, Berlin 1999, 127. Cf. auch H. S. Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts*, l.c., *Die Freiheit und Unbefangenheit*, 47 ff. Für den unbefangenen, freien Zen-Menschen gilt: „Er handelt den Umständen entsprechend, er antwortet, wie es die Frage erfordert.“, l.c. 50.

nem Moment ankommen und Amitabha-Buddha erblicken.“[80] Rinzai mahnt: „Verhaltet euch natürlich.“[81]

Kōan sieben im *Mumonkan* 無門關 lautet:

> Einst richtete ein Mönch an Jōshū eine Bitte. Er sagte: ‚Ich bin gerade in das Kloster eingetreten. Ich bitte Dich, Meister, unterweise mich‘. Jōshū erwiderte: ‚Hast Du gefrühstückt?‘ – ‚Jawohl‘, antwortete der Mönch. ‚Dann‘, sagte Jōshū zu ihm, ‚spüle Deine Schale‘.[82]

Nichts wäre natürlicher, selbstverständlicher. Zen verstehen heißt, das Selbstverständliche verstehen, sich auf das Selbstverständliche verstehen. Der Geschmack des Zen ist der Geschmack der Dinge, so wie sie ‚selbst-so‘ sind. „Hier und jetzt, so wie es ist, das ist ‚Es‘.“[83] ‚Es‘ ist „das innerste Wesen des Zen“.[84]

‚Es‘ geht im Selbst-so-Sein der Dinge auf. „Während der Tang-Dynastie in China, besuchte Tozan den Zen-Meister Zenne von Kassan und fragte ihn: ‚Wie stehen die Dinge?‘ ‚Genau so wie sie sind.‘“[85] „Nämlichkeit – Kein Zuvor – Kein Danach“.[86] Der ‚Weg‘ ist der Weg, der mich von selbst vom Selbst in das Selbe der Dinge führt. Sich in die Dinge, in ihr Selbst-so-Werden finden heißt, sich – das eigene Selbst loswerdend, vergessend, verlierend – in den Dingen finden. Sich lassen heißt sich einlassen auf die ‚zehntausend Dinge‘, auf das Andere, auf die Andere, auf den Anderen. Die wegweisenden Worte Dōgens 道元 lauten: „To study the buddha way is to study the self. To study the self is to forget the self. To forget the self is to be actualized by myriad things.“[87] Die schwerste Aufgabe des *Selbst* ist die *Aufgabe* des Selbst. Das selbstlose Selbst des ‚Von-selbst-so‘ ist nicht unser kleines Selbst (Ego), sondern das ‚große Selbst‘, das den ‚großen Tod‘ des Ego[88] gestorben ist und von seiner Selbstheit zu einer ‚Sich-selbst-*Gleichheit*‘ gefunden hat. Das ‚große Selbst‘ ist kein Ich, das mit sich *identisch* ist,

80 Huineng, *Das Sutra des Sechsten Patriarchen*, l.c. 139.

81 *Das Zen von Meister Rinzai*, l.c. 40.

82 Z. Shibayama, *Zu den Quellen des Zen*, München 1986, 88.

83 L.c. 74.

84 L.c. 58. Dieses ‚es‘ sollte nicht als psychische Instanz – etwa im Sinne Freuds – oder als höheres Wesen hypostasiert oder personalisiert werden. ‚Es geht‘ soll nichts weiter heißen als: ‚das Gehen geht‘.

85 „‚So, wie es ist‘ heißt in der buddhistischen Terminologie *yomo* oder *shimo*, wörtlich: ‚Wie es ist in seinem Sosein.‘ Reines ‚Sosein‘ gehört zur Natur.“ Z. Shibayama, *Eine Blume lehrt ohne Worte*, l.c. 174.

86 Soiku Shigematsu, *A Zen Forest, Sayings of the Masters*. New York–Tokyo 1981, 27.

87 Shobogenzo, *Genjo Koan*, transl. by R. Aitken, in: *Moon in a Dewdrop*, ed. by K. Tanahashi, San Francisco 1985, 70.

88 Cf. dazu weiter unten, Kap. 9.

sondern ein Selbst, das sich ‚*gleich*' wird. Es wird, was es ist, indem es sich *gleich* wird. Nur wenn es ganz von sich verlassen ist, kann es sich auf sich verlassen. Den Weg gehen zum (‚großen') Selbst ohne Selbst heißt, von selbst weggehen vom (‚kleinen') Selbst, weggehen vom Ich (Ego).

Der Augenblick der ‚Selbstwesensschau' (*kenshō* 見性) ist der Blick, der frei von mir selbst[89] ist und frei für die Dinge in ihrer Selbstverständlichkeit, d.h. für die Dinge, wie sie *daselbst* so sind, durchduftet von So-heit.[90] „Grenzenlos fließt der Fluß, wie er fließt. Rot blüht die Blume, wie sie blüht."[91] *Shizen* (selbst-so) und *muga* (Nicht-Selbst, Nicht-Ich) sind zwei Seiten der einen ‚großen Sache' des *kensho* (‚Selbstwesensschau'). Beim Gehen des Weges kommt am Ende alles an auf den ‚großen Tod' des Ego. Er ist das torlose Tor des Zen. Der Zen-Mönch Suzuki Shosan sagt: „Look straight at death. To know death – that is the entire doctrine."[92]

Zen üben heißt sterben lernen.

[89] „Das Wesentliche bei der Erleuchtung ist, daß das Ich zunichte wird." *Bassuis 4. Brief an den Zen-Meister Iguchi*, in: Ph. Kapleau, *Die drei Pfeiler des Zen*, l.c. 201.

[90] Man denke an Nishidas Erklärung der Schönheit als ‚muga', ‚Nicht-ich'. Cf. K. Nishida, *An Explanation of Beauty* in: Monumenta Nipponica 42, 2 (1987), Tōkyō. Dieses ‚Nicht-Ich' ist die Erfahrung des ‚Selbst-so' der Dinge, die Erfahrung der ‚zehntausend Dinge' ‚durchduftet von So-heit'.

[91] *Der Ochs und sein Hirte*, übersetzt von K. Tsujimura u. H. Buchner, Pfullingen ⁶1988, 45. Das 9. Ochsenbild sehe ich als das Bild des ‚Von-selbst-so'.

[92] *Japanese Death Poems*, compiled with an introduction and commentary by Y. Hoffmann, Rutland/Vermont–Tokyo, 1986, ⁵1994, 117.

Kapitel 5

Kunst ohne Kunst

Bemerkungen zum Verhältnis von Wort und Bild ausgehend vom Begriff *ziran*

1. Einleitung: Der Koch Ding

Ich möchte mit einer bekannten Geschichte aus dem dritten Buch des lachenden alten Daoisten Zhuangzi beginnen:

> Der Fürst Wen Hui hatte einen Koch, der für ihn einen Ochsen zerteilte. Er legte Hand an, drückte mit der Schulter, setzte den Fuß auf, stemmte das Knie an: ritsch! ratsch! – trennte sich die Haut, und zischend fuhr das Messer durch die Fleischstücke. Alles war in perfektem Rhythmus, so wie der Tanz des Maulbeerbaum-Hains oder wie die Ching-shou Musik.[1]
>
> Der Fürst Wen Hui sprach: „Ei, vortrefflich! Das nenne ich Geschicklichkeit!" Der Koch legte das Messer beiseite und antwortete zum Fürsten gewandt: „Das Dao [Wilhelm: der Sinn, G.W.] ist es, was dein Diener liebt. Das ist mehr als Geschicklichkeit. [bzw. Kunstfertigkeit, G.W.]. Als ich anfing, Rinder zu zerlegen, da sah ich eben nur Rinder vor mir. Nach drei Jahren hatte ich's so weit gebracht, daß ich die Rinder nicht mehr ungeteilt vor mir sah. Heutzutage verlasse ich mich ganz auf den Geist[2] und nicht mehr auf den Augenschein."[3]

[1] An dieser Stelle weiche ich von der Übersetzung Wilhelms ab. Cf. *The Complete Works of Chuang Tzu* [scil. Zhuangzi, G.W.], transl. by. B. Watson, New York–London, 1968, 50; *Chuang-tzu,* transl. by A. C. Graham, London 1981, 63 f. u. *Chuang-Tzu,* transl. by Feng Youlan, New York ²1964, 67 ff.

[2] Shen 神, entspricht dem jap. *shin*, das wir aus der Zusammensetzung shintō 神道 kennen. Bei *shen* ist an eine göttliche, spirituelle, unergründliche Kraft zu denken, d.h. eher an Geist im Sinne der Geister und Götter bzw. an den den Dingen innewohnenden ‚Geist', nicht an ‚Geist' im Sinne von ‚Intellekt' oder ‚ratio'. Auch V. H. Mair übersetzt ‚my spirit'. V. H. Mair (Transl.), *Wandering on the Way*, New York–London 1994, 26. Cf. auch S. Schuhmacher (Übers.), *Zhuangzi, Das klassische Buch daoistischer Weisheit,* 88. Wilhelm und Mairs bzw. Schuhmachers Übersetzung scheint mir deshalb irreführend zu sein. Es geht um das, was nicht von mir gemacht wird, sondern wie ‚von Geisterhand' gemacht zu sein scheint, indem ich einer ‚Inspiration' folge. Cf. in diesem Sinne auch U. Unger, *Grundbegriffe der*

> Das Wissen der Sinne ist zu einem Ende gekommen und *shen* 神 bewegt sich wie es will. Ich folge den natürlichen Linien (bzw. der natürlichen Struktur), trenne den Hauptfugen folgend, lasse mich von den großen Höhlungen leiten und lasse das Messer selbst seinen Weg finden (d.h. folge den Dingen, wie sie sind).[4] So berühre ich niemals ein Band oder eine Sehne, von den großen Gelenken ganz zu schweigen."[5] [...] Der Fürst Wen Hui sprach: „Vortrefflich! Ich habe die Worte des Kochs Ding gehört und habe gelernt, wie ich mit meinem Leben umgehen muß."

Die Geschichte vom Koch Ding 丁 belehrt uns nicht nur über die Kunst des Ochsen-tranchierens und die Kunst des Lebens, sie belehrt uns auch über die Kunst der Kunst, bzw. über die Kunstlosigkeit hoher Kunst: Das *dao* ist es, worauf es ankommt, das ist mehr als Geschicklichkeit bzw. Kunstfertigkeit. Der Fürst hat vom Koch gelernt, daß es *am Ende* – wohl gemerkt am Ende – nicht ausreicht, auf seine subjektiven Fähigkeiten, auf *seinen Geist* zu vertrauen, sondern daß es vielmehr darauf ankommt, sich völlig auf den *Geist der Sache* einzulassen, ‚ganz bei der Sache zu sein' – wie wir sagen. ‚Don't look at the object, but as the object!' Unzweiheit von Subjekt und Objekt! *Am Ende* kommt es darauf an, ganz von seinem Subjekt, seinem Ego abzulassen und sein Selbst zu vergessen und sich zu *verlassen*. Der Koch ist nicht der *homo faber*, der Mann der Tat, von dem man bei uns sagt: Selbst ist der Mann!! Eher ist er ein *homo ludens*, denn nicht *er selbst* schneidet, sondern sein Messer schneidet gleichsam wie *von selbst*, nicht er schneidet, sondern es – das Schneiden – schneidet; es geht spielend, einfach so, er

altchinesischen Philosophie, l.c. 102 f. G. Linck bietet in ihrer erhellenden Studie, *Yin und Yang – Die Suche nach Ganzheit im chinesischen Denken*, München 2000, 40 f., drei Übersetzungsvorschläge für *shen*: ‚Lebenskraft, Bewußtsein und Geisteskraft'. Cf. auch ibid., 83–86a). Die Vielgestaltigkeit von *shen*. „In religiösen Texten ist *shen* im allgemeinen mit Geisteskraft zu übersetzen – im Sinne eines spirituellen Vermögens bzw. der Bereitschaft, sich dem Göttlich-Numinosen zu öffnen." ibid., 84. Ich denke, dies gilt *mutatis mutandis* auch für die hier behandelte Textstelle im *Zhuangzi*.

[3] *Dschuang Dsi* [scil. Zhuangzi, G.W.], aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von R. Wilhelm, Köln 1984, 54. Da mir die Übersetzung der folgenden Passagen durch Wilhelm unglücklich und mißverständlich zu sein scheint, lehne ich mich weitgehend an die oben genannten Übersetzungen an.

[4] Cf. *Chuang Tsu*, A new translation by Gia-Fu Feng and Jane English, New York [4]1986, 55: „letting the knife find its way ..." Cf. A. C. Graham l.c. 64: „... go by what is inherently so". Cf. B. Watson, l.c. 51: „... and follow things as they are".

[5] Wilhelms Übersetzung: „Geschickt folge ich auch den kleinsten Zwischenräumen zwischen Muskeln und Sehnen ..." scheint mir wegen der Wortwahl ‚geschickt' insofern verfehlt, als es hier gerade um mehr als um jene weiter oben bereits genannte ‚Geschicklichkeit' geht. In Guo Xiangs Kommentar heißt es ganz richtig: „That which he loves is not the skill ...", zitiert nach R. van Houten, *The concept of Nature (Tzu Jan) in Kuo Hsiang and its Antecedents*, Ottawa 1981, 212.

schneidet ohne (absichtlich) zu schneiden, sein Tun ist ohne Tun, es tut sich ganz natürlich, spontan, von selbst so: *wuwei ziran* 無爲自然 , es macht sich ‚ohne zu tun von selbst so'. Indem der Koch ganz selbstvergessen ohne Selbst (*wu wo* 無我) auf die Sache und den ihr innewohnenden Geist eingelassen ist, findet das Messer selbst seinen Weg – einfach so. Es gilt, der ‚Hand zu vertrauen'. Erst wenn ich mich vergessen habe (*wu sang wo* 吾喪我) und mein Herz-Geist fastet (*xin zhai* 心齊), d.h. ganz leer ist, dann geht es gut.

Hohe Kunst ist am Ende – nach jahrelanger Übung – Kunst ohne Kunstfertigkeit, ohne eine vorgegebene Methode. Muß der lebendige Pinselstrich nicht spontan sein wie ein ‚fliegender Drache' und ein ‚tanzender Phönix' (*long fei feng wu* 龍飛鳳舞)? Findet der Pinsel nicht seinen ‚Weg' von selbst? Große Kunst folgt den Dingen, wie sie sind, – ganz natürlich und spontan – von selbst so – *ziran*.[6] *Ziran* ist ein, vielleicht *der* Schlüsselbegriff chinesischer Ästhetik.

Als *wuwei ziran* wird es oft in einem Atemzug genannt mit dem *wuwei* und bedeutet dann soviel wie *wei wuwei* 爲無爲, ein Tun ohne Tun, d.h. eine passive Aktivität, eine rezeptive Spontaneität, eine auf die Sache eingelassene Gelassenheit.

Tun ohne Tun meint ein absichtsloses, natürliches Tun, das wie von selbst so geschieht ohne ein *Selbst* (bzw. ein Ego), das als Täter gleichsam hinter diesem Tun stünde. Tun ohne Tun heißt: nicht *ich* tue es,

[6] In der Geschichte vom Koch Ding kommt das *ziran* nicht *expressis verbis* vor. In den sog. ‚sieben inneren Kapiteln' kommt das *ziran* nur zweimal *expressis verbis* vor: In Kap. 5 und Kap. 7 des *Zhuangzi*. Dessen ungeachtet spielt es im *Zhuangzi* – wie im *Laozi*, in dem es auch nur insgesamt fünfmal vorkommt eine hervorragende Rolle. –
„Was erklärt wohl die Vorliebe der chinesischen Dichter und Maler für diese Parabel? Sie zeigt das Ideal ihrer künstlerischen Tätigkeit, nämlich das Transzendieren bloßer Kunstfertigkeit und Technik. Der zentrale Satz ist hier: ‚Das *Dao* ist es, was dein Diener liebt. Das ist mehr als Geschicklichkeit.' Erst aus dem Eingehen ins Unergründliche, aus dem Schaffen im Einklang mit dem *Dao*, ergibt sich das Meisterwerk, das den Geist der Dinge widerspiegelt, daß es in derselben Weise entstanden ist wie das Werk der Natur. Es trägt keine Spuren, die auf methodisches Schaffen hindeuten." K.-H. Pohl, *Bilder jenseits der Bilder – Ein Streifzug durch die chinesische Ästhetik*, in: P. M. Kuhfus (Hg): *China – Dimensionen der Geschichte*, Tübingen 1990, 229. Deshalb halte ich Legges Übersetzung des entscheidenden Satzes für verfehlt: „What your servant loves is the method of the Tao, something in advance of any art." *The Sacred Books of China*, translated by James Legge, Part 1, Oxford [2]1927, 199. Es geht gerade nicht um eine ‚Methode' des *dao*. Frei nach *Laozi*, Kap. 1 könnte man sagen: der *(h)odos* (*dao*), den man zum *methodos* (*dao*) machen kann, ist nicht das *dao*, um das es hier geht. Cf. dazu weiter oben, Kap. 1.

sondern *es* tut sich, dem Lauf der Dinge (*dao*) bzw. der jeweiligen Situation entsprechend. Es gilt, das Tun dem Tun zu überlassen.

Ich möchte im folgenden auf zwei Formen dieses *wei wuwei* bzw. *wuwei ziran* aus dem Bereich der Kunst (ohne Kunst) eingehen, die mit Wort und Bild zu tun haben. Das ‚Schreiben ohne zu schreiben' (Kap. 2.1) und das ‚Malen ohne zu malen' (Kap. 2.2), wobei ich noch einige Bemerkungen über die Kalligraphie insbesondere (Kap. 2.3) anfügen möchte.

2. Hauptteil

Die Poesie spielt besonders für den chinesischen Maler von alters her eine wichtige Rolle. Shitao, der große chinesische Maler des 17. Jahrhunderts, auf den ich gleich noch näher zu sprechen kommen werde (Kap. 2.3), empfiehlt deshalb in seinen *Aufzeichnungen über die Malerei* (*Huayulu*) eine ganze Reihe von Gedichtzeilen, nach denen sich gut malen ließe, und fährt dann fort:

> Ich nehme die Idee eines Gedichtes und mache sie zur Idee eines Gemäldes (...). So gesehen weiß man, daß ein Gemälde die Idee eines Gedichtes birgt. Und ist ein Gedicht nicht die Meditation (chan) [jap. Zen, G.W.] eines Gemäldes?[7]

Ich bin kein Maler und kein Kalligraph, aber im Schreiben habe ich mich wenigstens versucht[8], auch wenn ich damit bei einigen Gelehrten auf wenig Verständnis gestoßen bin. Sei's drum. Ich sehe eine gewisse ‚Familienähnlichkeit' zwischen dem Schreiben und dem ‚Schönschreiben' bzw. dem Malen. Als Schreiber wage ich es deshalb jetzt, zunächst etwas über das Schreiben eines Gedichtes zu sagen (Kap. 2.1), um dann in die Meditation des Malens einzutreten (Kap. 2.2).

2.1. Schreiben ohne zu schreiben

Der Dichter ist kein Worte-Macher. Im schlechten Gedicht sind die Worte gemacht, gesucht, nicht gefunden. Das gute Gedicht ist nicht *gemacht*, sondern gewachsen, natürlich, ungekünstelt. Es glückt. Es stimmt. Es macht sich. Der Weg des Schreibens macht sich beim Schreiben. Es kommt darauf an, zu schreiben ohne zu schreiben, d.h. Worte zu *machen*. Es ist besser das Schreiben dem Schreiben zu überlas-

[7] Shitao, Kugua, *Heshang Huayulu*, in: Yu Lianhua (Hrsg.), *Zhongguo hualun leibian*, Peking 1986, Bd. 1, 157, zitiert nach: K.-H. Pohl, *Bilder jenseits der Bilder ...*, l.c. 236.

[8] Cf. G. Wohlfart, *Zen und Haiku*, Stuttgart 1997.

sen. Nichts zu *machen*! Der ‚Dichtermut' besteht darin, daß der Dichter als ‚Einfaltspinsel' in seiner ‚Blödigkeit' – um mit Hölderlin zu reden – die Pinselführung dem Pinsel bzw. die Federführung der Feder überläßt, er läßt sie selbst ihren Weg finden. Er hört auf das Gespräch der Worte. Er achtet darauf, so wenig wie möglich den Worten ins Wort zu fallen, d.h. einzugreifen in das, was sie sich stillschweigend untereinander sagen, dann ergeben sie sich wie von selbst, eines gibt das andere.

Keine Sorge: die Sprache kümmert sich schon um sich selbst.

Es ist gut, daß der Dichter die Sprache nicht ‚beherrscht', sondern gerade auf dem Gipfel seiner Technik über seiner Technik steht und sie vergißt.[9] Hohe Kunst geht über Technik und Kunstfertigkeiten hinaus, sie neigt zum Kunstlosen, zum Natürlichen. Am Ende wird das ‚ich will' unwillkürlich zum ‚es spielt'. Am Ziel des schweren mühsamen Weges der Übung angekommen, geht es dann auf einmal spontan ohne Methode spielend, kinderleicht, freiheraus, von selbst-so. Die Spontaneität des ‚von-selbst-so' ist freilich eine rezeptive – sie ist leer wie ein Spiegel.[10] Dann ‚erwacht das Lied, das in allen Dingen schläft' – um an die Zeile eines Romantikers aus dem fernen Westen zu erinnern.

Ein bestimmendes Motiv im Gespräch der Worte ist die Stille. Das dichterische Wort hat inmitten seiner Bewegtheit das Ruhigsein, das Stillesein. Die Stille ist inmitten des Wortes der Dichtung wie die Radnabe inmitten der Speichen des Rades – um an Kapitel 11 des *Laozi* zu erinnern. So dreht sich alles um die Stille, um dieses weiße Nichts, das wortlose Wort zwischen den Worten und den Zeilen. Da, wo nichts ist, da ist ‚Es'. Nichts spricht. Inmitten der Stille entspringt das Wort. Der Dichter ist – wenn er einer ist – kein Schwätzer und kein Schwärmer. Er schweigt, wenn er redet – seine Sprache ist ‚sprachlos' und er redet, wenn er schweigt. – Sein Schweigen ist beredt. Er redet ohne zu reden –

[9] Bei Lü Benzhong begegnen wir dem chan-buddhistisch-geprägten Schlagwort der ‚lebendigen Regeln' (*huo fa* 活法). „Beim Erlernen der Dichtkunst sollte man um die lebendigen Regeln wissen. Mit ‚lebendiger Regel' meine ich, daß man die Vorschriften (*guiju*) zwar völlig beherrscht, über diese jedoch hinausgehen kann, daß man unerschöpfliche Variationen findet und diese doch nicht im Widerspruch zu den Vorschriften stehen. Das ist der ‚Weg' [der Dichtung]: Er hat feste Regeln und hat sie doch nicht; er hat keine feste Regel und hat sie doch."
Zhongguo lidai wenxian jingcui da dian, Bd. 1, kompiliert von Men Kui, Peking 1990, 1117, zitiert nach K.-H. Pohl, *Tote und lebendige Regeln* in: J. Wertheimer, S. Göße (Hrsg.), *Zeichen lesen, Lese-Zeichen*, Tübingen 1999, 152.

[10] „Wenn man den Leuten nur begreiflich machen könnte, daß es mit der Sprache wie mit den mathematischen Formeln sei, – sie machen eine Welt für sich aus – sie spielen nur mit sich selbst, drücken nichts als ihre wunderbare Natur aus, ... – eben darum spiegelt sich in ihnen das seltsame Verhältnisspiel der Dinge." Novalis, Monolog.

wie es im *Zhuangzi* heißt –, er schweigt ohne zu schweigen. Sein Reden ist ein weißes Schweigen, ein Schaffen von Leere, ein ‚Fasten des Herzens' (*xin zhai* 心 齊). Er ‚sitzt und vergißt' (*zuo wang* 坐 亡). Er vergißt die Worte und die Gedanken. Wenn der Dichter in aller Stille die Sprache wiederfindet, dann bleibt ihm nur, das Unsagbare durch das Ungesagte zu sagen.[11] Der Dichter nimmt so viel wie möglich Worte zwischen uns und den Dingen weg. Er läßt die Dinge für sich sprechen, sie sagen sich, sie sprechen uns an, erheben einen Anspruch, sie fassen uns in Worte. Die Worte sind Gefäße der Stille. Der Dichter ist *im Wort* bei der Stille. Im Gedicht nimmt sich das Wort in die wortlose Stille zurück – es geht um das *Durchdringen der Stille* im Wort. Es scheint, daß die Stille dem Dichter ins Wort fällt – hell wie die Frühlingssonne. Die Stelle des tiefsten Schweigens kann die poetisch dichteste des Gedichts sein. Ein altes Gleichnis sagt: Die Sprache ist der Finger, der auf den Mond zeigt. Starre nicht auf den Finger du Narr!

> Wie macht man Poesie? – Man lege wert auf die Worte, das sei das Wesentliche! – [Oder besser,] der gute Dichter verwerfe die Worte und lege Wert auf die Gedanken! – [Oder besser,] der gute Dichter verwerfe die Gedanken! – Wenn aber die Worte verworfen werden und die Gedanken, worin besteht dann die Poesie? – Nun gerade im Verwerfen der Worte und im Verwerfen der Gedanken, darin hat die Poesie ihren Bestand. – Und wenn es nun so ist, was macht dann die Poesie wirklich aus? –
> Folgt denn beim guten Essen nicht auf die Süßspeise der Tee? Wen verlangte es nicht nach der Süßspeise, und diese schmeckt zuerst süß, wird schließlich aber sauer. Und kommt man zum Tee, so ist er den Menschen zwar bitter, aber diese Bitterkeit ist nicht von Bestand und wird süß. Und ebenso verhält es sich mit der Poesie.[12]

Den Meister erkennt man am Lassen; er überläßt den Weg des Schreibens dem Weg, der Weg führt ihn. Den Meister erkennt man am Weglassen, d.h. nicht nur: ‚Less is more', er macht nicht viele Worte, sondern vor allem: Er läßt von sich selbst ab, nur dann – ohne selbst – kommt er auf das rechte Wort – von selbst so.

[11] Über ein Gedicht von Uhland, das Wittgenstein bewunderte, schrieb er: „Wenn man sich nicht bemüht, das Unaussprechliche auszusprechen, so geht *nichts* verloren, sondern das Unaussprechliche ist – unaussprechlich – in dem Ausgesprochen *enthalten*!" L. Wittgenstein, *Briefwechsel*, hrsg. v. B. F. McGuiness und G. H. von Wright. Frankfurt/M. 1980, 102.

[12] Yang Wanli, *Chengzhai ji (Sammlung aus der Cheng-Studierstube)*, in der Edition Sibucongkan, 1. Serie, Shanghai: Shangwu 1919–1936., Nachdruck Taipei: 1965), Kap. 83, 690 a–b. Zitiert nach dem bisher unveröffentlichten Aufsatz von H.-G. Möller, *Zhuangzis Reusengleichnis, Eine textkritische Analyse*. Zum Thema ‚Nachgeschmack' cf. die eindrucksvolle Studie, *Über das Fade – eine Eloge. Zu Denken und Ästhetik in China* (Franz.: *Eloge de la Fadeur*, Arles 1991), Berlin 1999, insbes. Kap. 7: ‚Nachklang und Nachgeschmack'.

Xi yan ziran 希言自然 – ‚karges Wort von selbst so'[13] wäre so der Wegweiser des selbstvergessenen Dichters mit geizigem Pinsel.[14]

Noch einmal: das Kunstfertige, Kunstvolle ist gut und schön, doch das kunstvoll Kunstlose ist besser. Das Bessere ist des Guten Feind. Höchste Kunst ist ohne Kunst, ohne Spuren bewußter Kunstfertigkeit. Diese Spuren bleiben nach der berühmten Metapher von Yan Yu aus dem 13. Jahrhundert verborgen wie eine Gazelle, die sich des Nachts an ihren Hörnern in einen Baum hängt. Ein Jagdhund mag wohl ihren Geruch wahrnehmen, doch kann er sie nicht entdecken.[15]

Das Selbst des großen Künstlers ist ohne Selbst, dann folgt er dem Selbst-so. Was vorher *vom* Selbst kam, kommt jetzt *von* selbst.

Von Bashō, dem großen japanischen Haiku-Meister aus dem 17. Jahrhundert, wird das bekannte Wort überliefert:

> The Master said: „Learn about a pine tree from a pine tree, and about a bamboo plant from a bamboo plant." What he meant was that a poet should detach the mind from his own personal self. Nevertheless some poets interpret the word ‚learn' in their own ways and never really ‚learn'. For ‚learn' means to enter into the object, perceive its delicate life and feel its feelings, whereupon a poem forms itself. A lucid description of the object is not enough: unless the poem contains feelings which have spontaneously emerged from the object, it will show the object and the poet's self as two separate entities, making it impossible to attain a true poetic sentiment. The poem will be artificial, for it is composed by the poet's personal self.

Für den Weg des Schreibens gilt also: *dao fa ziran* 道法自然 : Der Weg folgt dem Selbst-so und dem Selbst-so folgen heißt: Über eine Kiefer von der Kiefer lernen und über den Bambus vom Bambus. Wenn der Dichter dies tut, dann trifft er vielleicht die Töne der Stille, wie die ins Tonlose gehörenden Töne der Bambusflöte.

2.2. Malen ohne zu malen

Der Bambus ist ein beliebtes Motiv des chinesischen Malers. Er ist stark und elastisch, hat feste Knoten; und er ist innen hohl –: leeres Herz, leerer Geist. Der Maler ist – wie der Dichter – ‚gedankenlos' – er hat seine Gedanken an die Dinge verloren. Er findet sich selbst in den Dingen. Wie gesagt: „Don't look *at* the object, but *as* the object" (Huineng). Du *selbst* bist *daselbst* im Grün des Bambus. ‚The thing per-

[13] Cf. *Laozi*, Kap. 23.

[14] Soweit ich sehe findet sich das *ziran* im Zusammenhang mit der Poesie zuerst bei Yang Xiong (53 v.u.Z. – 18 n.u.Z). Bei ihm heißt es: „What is esteemed in a writer is his conformity to and embodiment of the way things are in themselves" (*ziran*). Zitiert nach R. v. Houten, *The Concept of Nature*, l.c. 85.

[15] Cf. K.-H. Pohl, *Bilder jenseits der Bilder*, l.c. 228.

ceives itself in us.' ‚Denk nicht – sondern schau' – die Dinge sehen dich an. Nicht ich sehe den Bambus da, sondern es ereignet sich das *Sehen des Bambus* (*gen. obiectivus* und *gen. subiectivus*): mein Sehen seiner ist sein Sehen meiner. Der Augenblick, in dem es sich ereignet ist „blicklos": du betrachtest *dir* nichts, sondern du glotzt als Hohlkopf in wiedergewonnener ‚Blödigkeit' wie ein Ochse, so hohl wie der Bambus, so leer wie ein Spiegel, blicklos mit den offenen Augen des großen Todes des ‚Ego'. In diesem Augenblick bist du *nichts als* Bambus, *Nichts qua* Bambus. Bambus, d.h. Nichts; Nichts, d.h. Bambus: Erscheinung ist Leere, Leere ist Erscheinung. – ‚We have to go through the gate of emptiness'. „Zum Bambus zu werden und dann zu vergessen, daß man eins mit ihm ist, während man malt – das ist das Zen des Bambus ..."[16]. Das ist der stille Augenblick des ‚Gesichts' der Dinge, der Augenblick der ‚realization' der Dinge in ihrem ‚So-Sein', in dem du den Duft ihrer So-heit schnupperst und die Dinge schmeckst, so wie sie sind. Wenn ein Maler etwas gesehen hat und wenn der Maler ein Maler und kein bloßer Bilder-Macher ist, dann wird er einen Punkt erreichen, an dem nicht *er* das Bild malt, sondern an dem es sich – nicht durch seine Nachlässigkeit, sondern durch sein Sich-Einlassen in der äußersten Anstrengung der Anschauung – wie von selbst verfertigt. Es *macht sich*. Er malt ohne zu malen. Das Malen malt. Der Maler malt ‚was sich in ihm sieht'. Das kommt in der französischen Wendung ‚ça ce voit' (das sieht man) im wörtlich verstandenen Sinne (das sieht sich) zum Ausdruck. Um das zu malen, was sich in ihm sieht, muß der Maler Stille schaffen.[17] Es zeigt sich, daß sich in dem wortlosen Gedicht der Stille des Bildes diese Stille an besonderen Stellen zu verdichten scheint. Ist es überraschend, daß diese Stellen sich als *Leer*stellen erweisen? Gerade die Stelle *völliger* Leere kann die sinnvollste, die ‚ikonisch dichteste' sein. Die leere Stelle ist eine offene Stelle. Die *Leere* ist gewissermaßen die ‚carte blanche' für Sinnerfüllung. Das Weiß ist wie ein Schweigen, das plötzlich verstanden werden kann; es ist eine Leere, die gelesen werden kann. Den Meister erkennt man an dem, was er weggelassen hat. An

[16] D. T. Suzuki, in: H. Brinker, *Zen in der Kunst des Malens*, Bern–München–Wien, 1985, 19.

[17] Cézanne sagt in einem Gespräch mit Gasquet: „Was soll man von den Toren denken, die sagen, der Maler sei geringer als die Natur! Er ist ihr nebengeordnet. Wenn er nicht eigenwillig eingreift (...) Sein ganzes Wollen muß Schweigen sein. Er soll in sich verstummen lassen, alle Stimmen der Voreingenommenheit, vergessen, vergessen, Stille machen, ein vollkommenes Echo sein". Paul Cézanne, *Über die Kunst, Gespräche mit Gasquet*, Hamburg 1957, 9. Ich denke hier zuerst an einige spätere Aquarelle Cézannes, etwa an die Studien *Montagne Sainte Victoire* oder an verschiedene Stilleben. Diese Bilder sind gleichsam Fassungen, Gefäße der Stille, Formulierungen der Stille.

diesen leeren Stellen als den ‚Kulminationspunkten' sammeln sich die Farben im *Weiß,* nehmen sich zum Weiß zusammen. Die Farben, diese ‚Taten und Leiden des Lichts', scheinen sich aufzuheben in Schatten, in Schattierungen. Die Farbtöne spannen sich sozusagen zum Tonlosen. Diesen ‚tonlosen Ton' – trifft der Maler nur, wenn er vollkommenes Echo ist, vollkommene Re-sonanz, vollkommene Re-flexion. Der Maler re-flektiert – gedankenlos – wie ein Spiegel. Erst malen, dann denken! Shitao sagt: „Eine echte Inspiration stellt sich ein wie ein Bild in einem Spiegel."[18] Es zeigt sich unwillkürlich – ganz von alleine – von selbst so. Du darfst nicht suchen, du mußt finden, oder besser gesagt: es findet sich. Der Maler achtet darauf, so wenig wie möglich in das stumme Gespräch der Farben untereinander einzugreifen, in das, was sie sich stillschweigend untereinander sagen. Nicht ich male, *es malt,*[19] *es schreibt.* Mit Pinsel und Farbe bzw. Tusche ist es wie mit Pfeil und Bogen. Über dieses ominöse ‚Es' gibt deshalb eine Geschichte über das Zen in der Kunst des Bogenschießens Auskunft. Der Meister sagt:

> Sie können von einem gewöhnlichen Bambusblatt lernen, worauf es ankommt. Durch die Last des Schnees wird es herabgedrückt, immer tiefer. Plötzlich rutscht die Schneelast ab, ohne daß das Blatt sich gerührt hätte. Verweilen Sie, ihm gleich, in der höchsten Spannung, bis der Schuß fällt. So ist es in der Tat: wenn die Spannung erfüllt ist, muß der Schuß fallen, er muß vom Schützen abfallen, wie die Schneelast vom Bambusblatt, noch ehe er es gedacht hat. Du darfst nicht zielen, du mußt treffen. Treffliches Tun ist gelassen." Eines Tages fragt der Schüler den Meister „Wie kann denn überhaupt der Schuß gelöst werden, wenn ‚ich' es nicht tue?" „*Es schießt*", erwiderte er. „Das habe ich schon einige Male von Ihnen gehört und muß daher anders fragen: Wie kann ich denn selbstvergessen auf den Abschuß warten, wenn ich gar nicht mehr dabei sein soll?" „Wenn Sie dies einmal verstehen, haben Sie mich nicht mehr nötig, und wenn ich Ihnen auf die Spur helfen wollte, die eigene Erfahrung Ihnen ersparend, wäre ich der schlechteste aller Lehrer und verdiente, davongejagt zu werden. Also sprechen wir nicht mehr darüber, sondern üben wir!"[20]

[18] Lin Yutang, *Chinesische Malerei – Eine Schule der Lebenskunst*, Stuttgart 1967, 166.

[19] Van Gogh – der ‚Japaner', den insbesondere die Holzschnitte des japanischen Künstlers Andō Hiroshige (1797–1858) inspirierten – schreibt seinem Bruder Theo, es müsse ein ‚je ne sais quoi' in jemandem sein, etwas Schweigendes, auch wenn er spricht, ‚inwendig schweigend meine ich.' V. v. Gogh, *Briefe an den Bruder Theo*, Zürich 1982, 1. Bd., 120, 322 u. 324.

[20] E. Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, München [20]1981, 60.

Dauernde Praxis (*gongfu* 功夫)[21] ist der einzige Weg. Am Ziel angekommen ist freilich die Mühe der Übung und die Arbeit weggearbeitet, aufgehoben. Große Kunst erscheint wie eine Arbeit ohne Arbeit, wie ein Spiel. Es spielt sich ab, *es malt*, *es schießt*. Dieses ominöse ‚Es' sollte als Platzhalter des ‚Ich' nicht seinerseits verdinglicht bzw. hypostasiert werden. ‚Es malt', heißt nichts weiter als ‚das Malen malt'; ‚es schreibt' heißt nichts anderes als ‚das Schreiben schreibt', von selbst so. Dieses ‚Es' ist das *dao* – es ist mehr als Geschicklichkeit und Kunstfertigkeit. Auf der höchsten Stufe der Perfektion wird die ‚Künstlichkeit' überwunden und ‚Natürlichkeit' erreicht.

Für den Weg des Malens gilt also: *dao fa ziran* 道 法自 然 . ‚Es folgt dem Selbst-So' oder ‚Es folgt sich selbst so' – ohne Methode.

2.3. Methode ohne Methode – Bemerkungen zu Malerei und Kalligraphie im Anschluß an Shitao

Im folgenden möchte ich auf Shitao (oder Daoji) eingehen, den ‚Mönch Bitter-Melone' oder den ‚Großen Tusche-Dummkopf', wie er sich selbst nannte.[22] Dieser große Maler und Kalligraph des 17. Jahrhunderts (1630 – ca. 1717)[23], war vor allem vom Daoismus inspiriert.[24] Lin Yutang bezeichnet die *Gespräche des Mönchs Bitter-Melone* als den „besten und scharfsinnigsten Essay zur Kunst, den je ein epochemachender Künstler geschrieben hat."[25]. Dieser chinesische Text zur Malerei und Kalligraphie gewährt einen „Einblick in den künstlerischen Schaffensprozeß, wie er in der chinesischen Literatur sonst nirgends zu finden ist."[26] Shitaos Essay beginnt mit den Worten:

> In der Urzeit gab es keine Methode. Das anfängliche Chaos wies noch keine Unterschiede auf. Als das uranfängliche Chaos Unterschiede aufwies, ent-

[21] Das ausdauernde unermüdliche Üben in Anlehnung an ein Vorbild oder einen Meister nennt man *gongfu*, ein Wort, das uns in der Umschrift *kungfu* bekannter sein dürfte.

[22] Cf. Lin Yutang, *Chinesische Malerei* ..., l.c. 146.

[23] Cf. E. J. Coleman, *Philosophy of Painting by Shih-T'ao* [scil. Shitao, G.W.], *A Translation and Exposition of his Hua-P'u* [scil. Hua pu, G.W.], The Hague, 1978, 26 ff.

[24] „A mayor conclusion which is arrived at through this study is that Shih-t'ao's Hua-p'u is primarily inspired by, and can best be understood in terms of, Taoist philosophy." E. J. Coleman, l.c. 7.

[25] *Lin Yutang*, l.c. 144.

[26] *Lin Yutang*, l.c. 146.

> stand die Methode, das Gesetz, (*fa* 法). Wie entstand diese Methode? Sie entstand aus dem Ein-Strich (*yi hua* 一 畫).[27]

Shitao fährt fort, daß mit seiner Einführung der Ein-Strich-Methode „eine Methode der Nicht-Methode" (*wu fa* 無 法)[28] geschaffen sei, „eine Methode, die alle Methoden in sich birgt."[29]

Im 3. Kapitel ergänzt er „‚Der vollkommene Mensch hat keine Methode'. Damit ist nicht gesagt, daß er keine Methode hätte, er besitzt vielmehr die beste aller Methoden, nämlich die Methode der Nicht-Methode." (*wu fa er fa, nai wei zhi fa* 無 法 而 法 乃 爲 之 法)[30] Der Weg (*dao*, *odos*) des Malens (bzw. Schreibens), den man zur Methode machen kann, ist nicht der beständige Weg: *dao ke dao, fei chang dao* 道 可 道 非 常 道 (*Laozi*, 1). Der wahre Weg folgt keiner Methode (*wu fa*), er folgt sich selbst, bzw. dem *ziran*: *dao fa ziran*. Das *wu fa* (ohne Methode) entspricht dem *wuwei* (ohne Tun); das *wuwei ziran*

[27] Lin Yutang, l.c. 147. Bei Lin Yutangs Text handelt es sich um eine Übersetzung des *Huayulu*, von dem man annimmt, daß es um etwa 1700 entstand. Colemans Text folgt dem *Hua pu*, der überarbeiteten Fassung des *Huayulu*, die 1710 erschien. Cf. Coleman, l.c. 29 u. 32 ff. Ich habe beide Übersetzungen zurate gezogen. Colemans Übersetzung des Anfangs lautet: „In remote, ancient days there were no principles. The primordial p'o [scil. pu, G.W.] (or state of the uncarved block) has not been dispersed. As soon as the primordial p'o dispersed, principles emerged." Coleman, l.c. 35. „How did these principles emerge? They were founded upon the oneness of strokes." L.c. 36.

[28] *Fa* 法 (‚Gesetz', ‚Regel', ‚Methode') spielt in der legalistisch-konfuzianischen, sich an feste Regeln und Vorschriften orientierenden Tradition Chinas eine wichtige Rolle. Von dem berühmten neokonfuzianischen Philosophen Zhu Xi ist der Satz überliefert: „Alles unter dem Himmel besitzt eine feste Regel (fa). Der Lernende muß gemäß deren Ordung allmählich fortschreiten." *Zhongguo gudian meixue congbian*, Bd. 2. Hrsg. v. Hu Jingzhi, Peking 1988, 568 zitiert nach K.-H. Pohl, *Tote und lebendige Regeln*, l.c. 150.

[29] *Lin Yutang*, l.c. 147. Cf. Coleman, l.c. 36.

[30] *Lin Yutang*, l.c. 149. Coleman übersetzt: „The perfect man has no method. Not that he has no method whatsoever, but no-method is the method which is the perfect method." Coleman, l.c. 24, cf. l.c. 47 f. Coleman kommentiert: „‚No-method' (wu fa) illustrates a direct application of non-action (wu-wei) as discussed in the ‚Tao-Te Ching' to Chinese painting. Just as chapter sixty-three of the ‚Tao-Te Ching', which urges one to ‚act without action', is an appeal for no unnatural action, Shih-t'ao's method of no – method advocates the performance of only what is natural." L.c. 48. Cf. auch K.-H. Pohl, *Chinese Aesthetics and Kant*, in: East-West Dialogue, Philosophy and History I, Vol. II, February 1997. No. 1, 67. Cf. auch K.-H. Pohl, *Tote und lebendige Regeln*, 5, *Die Regel der Nicht Regel*, in: *Zeichen lesen, Lese-Zeichen*, l.c. 158 f.

(ohne Tun von selbst so) dem *wu fa ziran* 無法自然 (ohne Methode von selbst so).[31]

Diese ‚Methode ohne Methode', nach der der Pinsel sich spontan und natürlich ‚von selbst so' bewegt und der Strich ‚freiheraus' kommt, beschreibt Shitao eindrucksvoll im 1. Kapitel seines Essays. Seine Beschreibung der Ein-Strich-Methode erinnert an die Worte des Zen-Meisters bei Herrigel: ‚Es schießt'. Shitao sagt:

> Der Strich schießt heraus, hält inne; er kann viereckig oder rund, gerade oder gewunden sein, aufwärts oder abwärts verlaufen, nach rechts oder nach links. So steigt er auf und sinkt herab in jähem Wechsel, reißt sich los oder schlägt einen kürzeren Weg ein, wie die Schwerkraft des Wassers oder das Aufflakkern einer Flamme, ganz von selbst [sic! G.W.] und nicht im geringsten auf Wirkung bedacht. Auf diese Weise erfaßt er die innere Natur der Dinge, gibt jeden Ausdruck wieder, nie außerhalb der Methode [der Nicht-Methode, G.W.], und erfüllt alles mit Leben.[32]

Im 16. Kapitel der *Gespräche* heißt es: „Seine Tusche ist wie von selbst da, und der Pinsel scheint sich ohne sein Zutun fortzubewegen."[33] „Besitzt man das rechte Verständnis, läßt man bei dieser Beschäftigung seinem Pinsel lediglich freien Lauf, und schon werden tausend Berge und

[31] „... the method of no-method ... is perfectly natural", Coleman, l.c. 42. „... the method arises spontaneously", l.c. 44, cf. l.c. 64. „Der zentrale Gedanke dieser Seite der chinesischen Ästhetik ist, daß das Schaffen des Dichters oder Künstlers im Einklang mit dem ‚Dao' – dem ‚Weg' des Kosmos und der Natur – geschieht. Das heißt, wenn der Künstler spontan aus dem ‚Dao' heraus schafft, besitzen seine Werke dieselbe unverstellte Natürlichkeit (ziran) und dieselbe Lebendigkeit wie das Werk der Natur. Die Kreativität des Künstlers ist somit nichts anderes als Teil des unergründlichen Wirkens und Schaffens der Natur." K.-H. Pohl, *Bilder jenseits der Bilder*, l.c. 228.
Die Rede von der ‚Kreativität' muß hier wohl cum grano salis verstanden werden. *Sensu strictu* kann von ‚Kreativität' im Sinne eines ‚schöpferischen Tuns' des daoistischen Künstlers wohl keine Rede sein: „Das Tao ist an sich keine prima causa. Es ist lediglich ein wirksames Ganzes, ein Mittelpunkt der Verantwortlichkeit oder auch ein verantwortliches Medium. Es ist nicht schöpferisch. In der Welt wird nichts erschaffen, und die Welt ist nicht erschaffen worden." M. Granet, *Das chinesische Denken*, übers. u. eingeleitet von M. Pokert, Frankfurt/M. 1985, 252.

[32] *Lin Yutang*, l.c. 147 f. Coleman übersetzt: „When the brush moves outward, it is like cutting something [like cutting an ox? G.W.]; when the brush moves inward, it is like lifting something. To make either a square or a circle, to make a straight line or a bent line, either upward or downward, left or right, all of these movements are similar to water flowing naturally downward and flames burning upward. They are natural and are free from the slightest artificiality. All of these actions possess a lively spirit and their methods are always integrated. All things become real and their manner is vividly and fully expressed." Coleman, l.c. 39 f.

[33] *Lin Yutang*, l.c. 161. Cf. Coleman, 102: „When he grasps the brush, it is as if he were doing nothing." *Wu fa: wuwei ziran*.

Täler sichtbar, prächtigen Wolken gleich und eindrucksvollen Blitzen, die auf dem Papier aufflammen."[34] Der ausführende Arm schwebt frei in der Luft, so daß sich ‚unter dem Ellbogen Wind erhebt'[35] Die ‚Kalligraphie'[36] – das sog. ‚Schönschreiben' ist ein Schreiben ohne ‚schön' zu schreiben, es ist eher ein ‚Freischreiben' (ähnlich dem ‚Freischwimmen' oder dem freien Flug des Drachen). Wie gesagt: Der lebendige Pinselstrich muß spontan sein wie ein fliegender Drache und ein tanzender Phönix. Shitao läßt seinem Pinsel freien Lauf, der sich bewegt als schnitte er etwas [...]. Er malt bzw. schreibt wie jener Koch Ding seinen Ochsen tranchierte, er ließ das Messer selbst seinen Weg finden: *dao fa ziran*. Ihr selbst war ohne Selbst, so waren sie sich selbst nicht im Weg und konnten dem Weg folgen, von selbst so.

3. Schluß: Der Harfenmeister Baiya

In Kakuzo Okakuras *Buch vom Tee* ist die chinesische Fabel vom ‚virtuosen' Harfenspieler Baiya (= Peh-Ya) enthalten. Zum Schluß möchte ich diese Geschichte in etwas abgekürzter Form nacherzählen.

> Habt Ihr schon einmal die taoistische Erzählung von der Bezwingung der Harfe gehört? In grauer Vorzeit stand in der Bergschlucht von Lung-mën ein Kiribaum, ein wahrer König des Waldes. Sein Haupt hob er, um mit den Sternen zu sprechen; seine Wurzeln drangen tief in die Erde und verflochten ihre bronzefarbigen Locken mit denen des silbernen Drachens, der darunter schlief. Und es geschah, daß ein mächtiger Zauberer aus diesem Baum eine Wunderharfe machte, deren störrische Natur nur von dem größten aller Musiker bezwungen werden sollte. Lange Zeit hindurch wurde das Instrument vom Kaiser von China wie ein Schatz gehütet, vergeblich aber war die Mühe derer, die nacheinander versuchten, ihren Saiten eine Melodie zu entlocken [...]. Endlich kam Peh-Ya, der König der Harfner. Mit zarter Hand liebkoste er die Harfe, wie man wohl ein ungebärdiges Pferd zu besänftigen sucht, und weich schlug er die Akkorde an. Von der Natur sang er und von den Jahreszeiten, von hohen Bergen und fließenden Wassern, und alle Erinnerungen des Baumes erwachten. Der süße Hauch des Frühlings wehte noch einmal durch seine Zweige. Die jungen Wasserfälle lachten die Bergschlucht hinabplätschernd den knospenden Blumen zu [...]. Dann änderte Peh-Ya die Tonart und sang von Liebe. Der Wald neigte sich wie ein feuriger Liebhaber, tief in Gedanken verloren. Oben, wie eine stolze Maid, glitt eine schöne lichte Wolke dahin, aber im Vorüberfliegen zeichnete sie lange Schatten auf den Boden, dunkel wie die Verzweiflung. Wieder wechselte Peh-Ya die Tonart. Er sang von Krieg, von klirrendem Strahl und dampfenden Rossen. Und in der

[34] *Lin Yutang*, l.c. 166.
[35] Zitiert nach G. Linck, *Yin und Yang*, l.c. 101.
[36] Die chinesische Bezeichnung für Kalligraphie lautet *shufa* 書法, d.h. ‚Schrift-Regel'.

Harfe erhob sich der Sturm von Lung-mën, der Drache ritt den Blitz, donnernde Lawinen hallten durch die Berge. Hingerissen fragte der Kaiser des Himmels Peh-Ya, worin das Geheimnis seines Sieges läge. „Herr“, erwiderte er, „anderen ist es mißlungen, weil sie nur noch *sich selber* sangen. Ich überließ es der Harfe, ihr Thema zu wählen, und wußte in Wahrheit nicht, ob die Harfe Peh-Ya oder Peh-Ya die Harfe war“.[37]

[37] K. Okakura, *Das Buch vom Tee*, übertragen und mit einem Nachwort versehen von Horst Hammitzsch, Baden-Baden 1979, 73 ff.

Kapitel 6

Truth lies in Translation

Philosophisch-philologische Bemerkungen zu Wahrheit und Lüge von Übersetzungen am Beispiel der Schlußpassage von Kapitel 25 des *Daodejing*

1. Vorwort – Eine kleine Reiseerfahrung

Bekannt ist die Legende des altchinesischen Historikers Sima Qian 司馬遷 (ca. 145–86 v.u.Z.), die von Laozi 老子; dem alten Knaben, handelt, der sich auf den Weg nach dem Westen machte und, am Grenzpaß von einem Zollbeamten aufgehalten, zur Erlangung der freien Passage die Passagen niederschrieb, die unter dem späteren Titel *Daodejing* auf uns im Westen gekommen sind. An der Stelle, an der Laozi angeblich den Paß nach dem Westen überschritt, steht heute, südwestlich von der alten Kaiserstadt Xi'an 西安 , das daoistische Kloster Louguantai.

Im Herbst 1995 fand in Xi'an das zweite internationale Laozi-Symposion statt. Es wurde viel über den klassischen philosophischen Daoismus gesprochen, und viele Referate wurden gehalten über die Schlüsselbegriffe *dao* 道 , *wuwei* 無爲 und auch über den im Westen kaum bekannten Begriff *ziran* 自然 , mein ‚Passwort', das es mir schon seit langem besonders angetan hat, und über das wir in vielen Ostasienseminaren im Kloster Marienthal in Deutschland oft gesprochen hatten.

Nach der Konferenz machten wir einen ‚Exkurs' zum noch heute lebendigen religiösen Daoismus in Gestalt einer Exkursion zum Kloster Louguantai. Ich war überrascht und erfreut, über dem Eingangstor einer der Haupttempel die Schriftzeichen des Endes des 25. Kapitels des *Laozi* 老子zu finden: *dao fa ziran* 道法自然 .[1] Ich hatte im doppelten Sinn des Wortes den *locus classicus* des *ziran* vor Augen! Wie lange hatte ich mich mit der Übersetzung dieser Passage herumgeschlagen.

[1] Von diesem *dao fa ziran* wird gleich im 2. Abschnitt des Hauptteils die Rede sein.

Wie dem auch sei, ich war sehr zufrieden, in einer Audienz, die uns der Abt gewährte, zu hören, *ziran* sei der wichtigste Schlüssel bei der Erschließung des Verständnisses des *dao* und des Daoismus. *Ziran* kennzeichnet gewissermaßen die *Bewegung* auf dem *Weg* des *dao*.

Warum erzähle ich hier von diesem Denk-Reise-Weg in ein daoistisches Kloster? Ich denke: Reisen, das mehr ist als bloßes *Hinfahren* mit anschließender *Rückkehr* in die eigene Welt, Reisen, das vielmehr ein wirkliches *Erfahren* ist – d.h. etwas, das nach Hegel eine *Umkehrung* des Bewußtseins beinhaltet –, ein solches *Reisen ist Übersetzen*, ein Sich-Hinübersetzen und Hineinversetzen in eine fremde Welt. Es ist ein Sich-Verlieren und ein Sich-Finden in einer fremden Welt. ‚As with travellers, so with translators ...'

Obgleich Laozi auf seiner legendären Reise nach dem Westen damals wohl schwerlich bis nach Palästina gelangte, um dort Kunde von Jehova zu erhalten, – wie Abel Rémusat und nach ihm der erste Deutsche Laozi-Übersetzer V. v. Strauß abenteuerlich mutmaßten[2] –, so gelangte er gut zwei Jahrtausende später in Gestalt zum Teil recht abenteuerlicher Übersetzungen schließlich doch nach dem Westen.

2. Hauptteil: Laozi im Westen

2.1. *Ziran* 自然 : Natur oder Freiheit?

Der Begriff *ziran* gehört – zusammen mit den Begriffen *dao* 道 , *de* 德 und *wuwei* 無爲 – wie gesagt – zu den Schlüsselbegriffen des Daoismus und darüber hinaus des chinesischen Denkens überhaupt.[3]

Aus zeitlichen Gründen möchte ich mich hier auf den Begriff *ziran* bei Laozi beschränken, und zwar nicht in der Absicht, in die Problematik der *Interpretation* dieses Schlüsselbegriffs einzutreten, sondern lediglich in der Absicht, die Aufmerksamkeit auf die unterschiedlichen Weisen der *Übersetzung* zu lenken. Dabei wird sich freilich herausstellen, daß die *Translation* selbst bereits die entscheidende *Interpretation* ist, die jede weitere Deutung vorentscheidet.

[2] Cf. dazu A. Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg [2]1964, 250 f.

[3] U.a. durch Zhuangzi, den zweiten großen klassischen Daoisten und dessen neodaoistischen Editor und Kommentator Guo Xiang hat der Begriff *ziran* einen entscheidenden Einfluß auf den chinesischen Chan-Buddhismus, den koreanischen Son-Buddhismus sowie den japanischen Zen-Buddhismus ausgeübt.

Das Binom *zi-ran* kommt jeweils fünf Mal im *textus receptus* i.e. in der Wang Bi (王弼)-Fassung des *Laozi* sowie in den *Mawangdui*-Seidentexten vor.[4]

Der erste Teil ist der Radikal *zi* 自 = ‚selbst', der zweite Teil *ran* 然 bedeutet – kurz gesagt – soviel wie ‚so'. Deshalb wird der Begriff *ziran*, der übrigens auch zu Laozis Zeit ein künstlicher Neologismus war, wohl am besten durch die wörtliche Übersetzung ‚self-so' oder ‚self-soing' wiedergegeben.[5]

Übersetzt man *dao* statt wie üblich durch ‚Weg' mit Lauf (bzw. Vorgang), um das Auf-dem-Weg-Sein (bzw. Im-Gange-Sein) stärker zu betonen, so wird die Nähe des *dao* (im Sinne des englischen ‚course') und des *ziran* (im Sinne des englischen ‚of course') als des sich *von-selbst-so* ergebenden *Laufs* der Dinge, bzw. als des *von selbst* vor sich gehenden *Gangs* der Dinge deutlicher.

Insofern möchte ich, im Hinblick auf die am Ende von Kapitel 25 explizit ausgesprochene innere Zusammengehörigkeit von *dao* und *ziran* [6], *ziran* in Anlehnung an Waley bzw. Hall / Ames vorläufig durch ‚(von)-*selbst-so* (verlauf*end*) bzw. ‚(von)-*selbst-so* (vor-sich-geh*end*)' übersetzen.[7]

[4] Cf. *Laozi*, Kap. 17, 23, 25, 51 und 64. In puncto *ziran* haben die Seidentexte wohl keine großen Innovationen gebracht. Cf. die überaus gründliche Darstellung zu Anfang des *Laozi*-Kapitels der Dissertation von H.-J. Röllicke, wo er die Kollationierung Shima Kunios den Mawangdui-Manuskripten gegenüberstellt. Cf. H.-J. Röllicke *‚Selbst-Erweisung': Der Ursprung des ‚ziran'-Gedankens in der chinesischen Philosophie des 4. und 3. Jh.s v. Chr.*, Frankfurt/M. 1996, 300 ff. Die Arbeit ist die hervorragendste Studie zum Thema *ziran* in neuerer Zeit. Freilich wird der Nicht-Altsinologe zu dem hinter hoher Gelehrsamkeit gleichsam verschanzten *ziran*-Gedanken nur schwer Zugang finden. Cf. die Rezension des Verfassers in: Orientierungen, Zeitschrift für die Kultur Asiens, hrsg. v. B. Damshäuser u. W. Kubin, 2/1996, 160 ff.

[5] Cf. e.g. A. Waley, *The Way and its Power*, London–New York 1956, 174, wo Waley das *ziran* the ‚unconditioned', the ‚what-is-so-of-itself' kurz durch ‚self-so' übersetzt. Mathew's Chinese-English Dictionary bietet neben den herkömmlichen Übersetzungen ‚naturally', ‚natural', ‚spontaneous' die Übersetzungsmöglichkeiten: ‚certainly', ‚of course', ‚self-existent'. Die Übersetzung ‚of course' scheint insofern der Übersetzung ‚self-existent' vorzuziehen zu sein, als sowohl mit *ran* als auch mit dem Binom *ziran* etwas Prozessuales ausgedrückt werden soll.

[6] Zum *dao fa ziran* cf. weiter unten, Abschnitt 2.2.

[7] Bereits R. Wilhelm übersetzt das *ziran* in Kap. 23 u. 51 durch ‚von selbst'. Cf. Laotse, *Tao-Te-King*, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von R. Wilhelm, Düsseldorf–Köln, [11]1957, 63 u. 94. Ebenso übersetzt G. Debon *ziran* in Kap. 51 durch ‚von selbst'. Cf. Lao-tse, *Tao-Te-King*, Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Günther Debon, Stuttgart 1979, 80. Cf. auch: Laudse, *Daudedsching*, aus dem Chinesischen übersetzt von Ernst Schwarz, München 1985, 66, wo Schwarz *ziran* in Kap. 17 durch ‚von selbst' übersetzt. Ganz ähnlich die Überset-

Üblicherweise wird *ziran* freilich anders übersetzt. Die am häufigsten anzutreffende Übersetzung ist ‚Natur', ‚Natürlichkeit', ‚natürlich' bzw. ‚nature', ‚natural' etc.[8] Die etymologische Herkunft des diesen Übersetzungen zugrundeliegenden lat. *natura* von *nasci* = ‚geboren werden' erinnert nun aber eher an das chinesische *xing* 性, das zunächst lautlich wie graphisch identisch war mit *sheng* 生 = ‚Leben, Geburt'.[9] Allein schon aus diesen etymologischen Gründen erscheinen die Ableitungen von lat. *natura* ungeeignet zur Übersetzung des chinesischen *ziran*.[10] Es scheint so, als sei der christlich-metaphysisch unvorbelastete Begriff der *physis* (von gr. *phyo* = wachsen), der zur Übersetzung des *ziran* geeignetste Begriff. Freilich erscheint am Ende auch das gr. *physis* insofern als

zung von J. Ulenbrook, Kap. 7, ‚von selber so'. Cf. Lao Tse, *Tao-Te-King*, Frankfurt/M.–Berlin 1980, 77, cf. auch l.c. 91, Kap. 23, ‚selbstverständlich' u. l.c. 155, Kap. 51 ‚das Selbstverständliche'. Cf. schließlich Laotse, *Tao Te king*, Nach den Seidentexten von Mawangdui hrsg. von H.-G. Möller, Frankfurt/M. 1995, 186, Kap. 17 ‚von selbst' sowie l.c. 67, Kap. 51, ‚von selbst'.

[8] In diesem Sinne übersetzen *Kap. 17*: u.a. Wing-Tsit Chan, in: *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963, 148; D. C. Lau in: Lao Tzu, *Tao Te Ching*, London 1963, 73; R. Y. W. Young / R. T. Ames, in: Lao Tzu, *Text, Notes and Comments by Ch'en Ku-ying*, San Francisco 1977, 115 u. R. G. Henricks in: Lao-Tzu, *Te-Tao Ching*, New York, 1989, 69 u. 220. *Kap. 23*: V. v. Strauß. Lao-Tse, *Tao Te King*, Neuauflage Zürich 1959, 85; A. Waley, l.c. 172; Wing-Tsit Chan, l.c. 151; D. C. Lau, l.c. 80; J. J. L. Duyvendak, *Tao Te Ching*, London 1954, 62; R. Y. W. Young / R. T. Ames, l.c. 137. G. Debon, l.c. 47; E. Schwarz, l.c. 73 u. R. G. Henricks, l.c. 76 u. 234. *Kap. 25*: Wing-Tsit Chan, l.c. 153; J. J. L. Duyvendak, l.c. 65; D. C. Lau, l.c. 82; R. Y. W. Young / R. T. Ames, l.c. 142. *Kap. 51*: D. C. Lau, l.c. 112 u. R. Y. W. Young / R. T. Ames, l.c. 232. *Kap. 64:* J. Legge, in: *The Sacred Books of China*, *The Texts of Taoism*, Part 1, London [2]1927, 108; R. Wilhelm, l.c. 107; J. J. L. Duyvendak, l.c. 137; Wing-Tsit Chan, l.c. 170; D. C. Lau, l.c. 126. R. Y. W. Young / R. T. Ames, l.c. 270; G. Debon, l.c. 93; J. Ulenbrook, l.c. 182 f; E. Schwarz, l.c. 114, R. G. Henricks, l.c. 33 u. 150. Diese Auswahl mag genügen.

[9] Cf. W. Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück*, München [2]1989, 68 cf. l.c. 201 f. Cf. auch B. J. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge 1985, 175 u. D. L. Hall a. R. T. Ames, l.c. 188 f.

[10] Der wörtlichen Bedeutung des ‚self-so' näherkommend und insofern eher geeignet scheint – wie bereits weiter oben angemerkt – zunächst das lat. *aseitas* zu sein, das allerdings bei näherer Betrachtung insofern als deplaziert erscheint, als es in der christlichen Metaphysik zur Kennzeichnung des Wesens des Schöpfergottes verwendet wurde. Ein Blick auf die Geschichte der Übersetzungen insbesondere des *dao* belehrt uns darüber, daß wir gut daran tun, äußerste Vorsicht im Hinblick auf den christlichen Gott als des Westübersetzers liebste Schmuggelware walten zu lassen. Wir sollten der Versuchung widerstehen, christliche Hasen aus dem daoistischen Hut zu zaubern. Was für das *dao* gilt, gilt gleichermaßen für *ziran*. Ein christlich vorbelasteter Begriff wie der der ‚Aseität' muß deshalb wegen der Gefahr christlicher Projektionen ausscheiden.

inadäquat, als es im heutigen Sprachverständnis einen dem Bereich des Psychischen gegenüberstehenden oder zumindest davon getrennten Bereich des Physischen zu bezeichnen scheint.

Kennzeichnend für das chinesische *ziran* scheint jedoch gerade die Untrennbarkeit von menschlicher (psychischer) und natürlicher (physischer) Ordnung zu sein, auf die bereits M. Granet hingewiesen hat.[11]

Die Tatsache, daß *ziran* nicht nur die Dinge der Natur (bzw. die Natur der Dinge) betrifft, sondern auch die Dinge des Menschen – einschließlich der ‚Gedanken-Dinge' –, spiegelt sich nun darin wider, daß häufig verwendete Alternativen zu ‚Natur' bzw. ‚natürlich' bei der Übersetzung des *ziran* ‚Freiheit' und ‚frei'[12] sind, die mitunter durch ‚Spontaneität' bzw. ‚spontan'[13] ersetzt werden.

Eingedenk der Kantischen Definition von Freiheit (im ‚kosmologischen Verstande') „als das Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen"[14], erscheint die Übersetzung auf den ersten Blick gar nicht so abwegig zu sein.

Genauer betrachtet wird jedoch klar, daß ‚Spontaneität' wie auch ‚Freiheit' im Kantischen Sinne einer ‚Kausalität der Vernunft' die denkbar ungeeignetsten Begriffe sind zur Übersetzung der ‚Freiheitlichkeit' – oder sollte man besser sagen ‚Freilich-keit'? – des *ziran* im daoistischen Sinne. Das, was *vom Selbst*, d.h. vom freien, autonomen Subjekt verursacht wird, muß zunächst als das genaue Gegenteil dessen begriffen werden, was *von selbst* geschieht.[15] – Freiheit *einerseits* und Natur *andererseits* sind in ihrer Einseitigkeit jeweils gleichermaßen ungeeignet zur Übersetzung des *ziran*. Es gilt die ‚Frei(heit)lichkeit' mit der ‚Natürlichkeit' zusammenzudenken. So ist nach Girardot *ziran* „[...] in Tao-

[11] Cf. M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris 1934, Frankfurt/M. 1985, 320 ff.

[12] V. v. Strauß übersetzt *ziran* in Kap. 17 (cf. l.c. 77), Kap. 51 (l.c. 125) u. Kap. 64 (l.c. 145) durch ‚frei', ‚freiwillig' bzw. ‚Freiheit'. Cf. R. Wilhelm (l.c. 57), der ebenso wie V. v. Strauß das Ende von Kap. 17 übersetzt: „Wir sind frei". G. Debon bietet die Variante an: „Wir schufen es frei" (cf. l.c. 41).

[13] Cf. J. Legge, l.c. 94, der ‚spontaneous' zur Übersetzung des *ziran* in Kap. 51 gebraucht. Cf. idem J. J. L. Duyvendak, l.c. 113 u. Wing-Tsit Chan, l.c. 163. Cf. auch Feng Youlans Übersetzung des Endes von Kap. 25: „Tao's standard is the spontaneous" in: *A History of Chinese Philosophy*, Princeton [4]1966, 178.

[14] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 533 / B 561 ff. Cf. Prolegomena § 53: „Soll dagegen Freiheit eine Eigenschaft gewisser Ursachen der Erscheinungen sein, so muß sie, respektive auf die letzteren als Begebenheiten, ein Vermögen sein, sie *von selbst* (sponte) anzufangen [...]" Freiheit versteht Kant als ‚Kausalität der Vernunft'.

[15] Insofern ist die von R. Moritz wiedergegebene Übersetzung des Endes von Kap. 25 ‚das dao folgt dem Selbst' äußerst irreführend. R. Moritz, *Die Philosophie im alten China*, Berlin 1990, 104. E. Schwarz übersetzt: ‚das *dao* folgt sich selbst', l.c. 75.

ism one of the most important technical terms for the perfect freedom [sic! G.W.] of pure spontaneity and naturalness [sic! G.W.] attained through an identification with the Tao".[16] *Ziran* bedeutet weder *Freiheit* im Sinne einer ‚Kausalität der Vernunft' noch *Natur* als „Inbegriff der Erscheinungen, sofern diese vermöge eines inneren Prinzips der Kausalität durchgängig zusammenhängen".[17] Der Begriff der Kausalität verfehlt hier wie da die Bedeutung des *ziran*.

Chan Wing-Cheuk sagt: „Finally, ‚Nature' [scil. *ziran*, G.W.] is [...] a key term in Taoism. Usually, the term ‚nature' is understood in the sense of a totality of beings or the correlate of the physical science. However, ‚Nature' in the Taoist sense has nothing to do with this ontical conception of nature. The latter is merely concerned with ‚Nature's products', ‚Nature' in the Taoist sense refers rather to ‚Nature's producing process'". [!? G.W. [18]] „Indeed, according to the definition given by Kuo-hsiang [i.e. Guo Xiang 郭象, G.W.], ‚Nature' means ‚the coming forth of itself without any extrinsic artificialness'.[19] In other words, Nature here is essentially the process of self-generation and auto-emergence."[20]

‚Natur' und ‚Freiheit' sind in der neuzeitlichen, westlichen Philosophie Begriffe, die nicht nur sehr unterschiedliche, sondern bei einigen Philosophen einander entgegengesetzte Bedeutungen haben. Genannt sei hier vor allem Hegel, für den die physische *Natur* das *„Andere des Geistes"*[21], *Freiheit* dagegen die „höchste Bestimmung des Geistes" ist.[22] *Natur* und *Freiheit* bzw. *res extensa* und *res cogitans* sind in der neuzeitlichen westlichen Philosophie seit Descartes, Kant und Hegel durch eine Kluft getrennt, die nur durch einen erkenntnistheoretischen Spagat überbrückt und nach onto-theologischem Anlauf mit Hilfe Gottes übersprungen werden kann.

Die Übersetzungen des chinesischen *ziran* durch jeweils *eine* der beiden Alternativen müssen deshalb der mehr oder weniger bewußten

[16] N. J. Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism*, Berkeley 1983, 56. Dieses Buch ist einer der hervorragendsten Texte zum Daoismus, die mir bekannt sind.

[17] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 446.

[18] M.E. muß auch der christlich-metaphysisch besetzte Begriff der ‚natura naturans' zur Übertragung des ‚ziran' ausscheiden.

[19] Cf. die ausführliche Arbeit von R. L. van Houten. *The Concept of Nature (Tzu Jan) in Kuo Hsiang and its Antecedents*, Ottawa 1981.

[20] Chan Wing-Cheuk, *On the Way towards a Reconstruction of Taoist Philosophy*, Vortrag beim 1. Internationalen Laozi-Symposion 1993 im Kloster Marienthal / Westerwald; meines Wissens bisher unveröffentlicht.

[21] Hegel, Glockner-Ausgabe, SW 4, 134.

[22] Hegel, l.c., SW 12, 142, cf. SW 6, 327, SW 10, 30 u. SW 11, 44. Cf. dazu näher weiter unten, Kap. 7.

philosophischen Konnotationen wegen zu einseitigen Fehlinterpretationen führen und sind deshalb als irreführend abzulehnen. Gerade die Sinologen, die ihre philosophische Unschuld noch nicht verloren haben, buchstabieren ihre Texte gerne durch eine philosophische Terminologie-Brille, die sie auf der eigenen Nase vergessen.

Wie also soll man übersetzen? Die einwandsimmunste Art wäre, es einfach bei der *Transliteration ziran* zu belassen, um die *Translation* der *ars contextualis* des Lesens zu überlassen. Beim *ziran* als einem dem westlichen Leser immer noch fast gänzlich unbekannten Begriff scheint sich dies jedoch weniger anzubieten als etwa beim *dao*, bei dem er eher glaubt, seiner *ars coniecturalis* freien *Lauf* lassen zu können.

Die ‚wörtliche' Übersetzung ‚self-so-(ing)'[23] bzw. ‚(von)-selbst-so-(end)' ist ohne erklärende Zusätze unverständlich bzw. leicht mißverständlich, insofern das erklärende ‚von selbst' e.g. im Kantischen Sinne eines freien individuellen Willensaktes mißverstanden werden kann. Man wird es deshalb kaum vermeiden können, sich mit einem ‚hölzernen Eisen' wie ‚Natur-Freiheit'[24] zu behelfen[25]. Der Hauptgedanke des *ziran* verschwindet freilich bei diesem Gedankenstrichwort ‚unter dem Strich'. Bereits die doppelte Substantivierung könnte als erster Schritt in die falsche Richtung einer Substantiierung gesehen werden.[26]

Auf die Frage, wie denn nun also zu übersetzen sei, möchte ich wie gesagt auf die etwas Heideggerisch anmutende Kreation ‚*(von)*-selbst-so-*(verlauf)*end', (‚*natürlich-freilich*') zurückgreifen, – in Anlehnung an das viel elegantere englische: ‚self-so-ing, of course'.

Angesichts dieser (Un-)Übersetzbarkeit des *ziran* bleibt zunächst die Frage:

Ist es nicht bedenklich und bedenkenswert, daß wir bei der Übersetzung eines der Schlüsselbegriffe des Daoismus wie des späteren Zenismus, ja des ostasiatischen Denkens überhaupt, Hilfe suchen bei

[23] Cf. auch G. Parkes Übersetzung von *wuwei ziran* durch ‚non-interfering self-soing' in: *Nietzsche and Asian Thought*, ed. by G. Parkes, Chicago 1991, 205.

[24] An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, daß *ziran* und *ziyou* 自由 (gewöhnlich durch ‚Freiheit' übersetzt) in enger Beziehung zueinander stehen. Cf. W. Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück*, l.c. 202 f., sowie Chong-Sok Choe, *Qi – ein religiöses Urwort in China*, Frankfurt/M. 1995, 221 u. 225.

[25] Die eingängigere Verbindung ‚freie Natur' erscheint mir noch zu einseitig. Mit der Natur-Freiheit des *ziran* verhält es sich ähnlich wie mit dem Hasen-Enten-Kopf bei Wittgenstein. Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1967, 228. Der Vergleich hinkt freilich insofern, als der Hase mit der Ente ‚innerlich' nichts zu tun hat.

[26] Insofern erscheint mir auch die substantivische Übersetzung ‚Selbst-Erweisung' (cf. H.-J. Röllicke) für das ursprünglich adjektivisch bzw. adverbial gebrauchte *ziran* irreführend.

antiquierten Fremdwörtern aus vormoderner, geistiger Vergangenheit (*physis* bzw. *aseitas*), bei Kompositionen wie ‚natürliche Freiheit', die im Blick auf die moderne westliche Philosophie als *contradictio in adiecto* erscheinen müssen oder bei neologistischen Strich-Wörtern, die man aus Geschmacksgründen am liebsten ganz streichen würde?

Offenbar haben wir erhebliche Schwierigkeiten, das *von-selbst*-so, natürlich Ablaufende mit dem *vom Selbst* (Ego) spontan, durch freien Willensakt Zustandegebrachten zusammenzudenken, geschweige denn in einem Wort zusammenzufassen.[27]

Bei der Translation dessen, was in Gestalt des chinesischen Binoms *ziran* zu einer Dyade verbunden ist, sehen wir, wie sich hinübersetzend nach dem Westen unversehens die kritische Kluft zwischen (*subjektiver*) *Freiheit* und (*objektiver*) *Natur* unter dem Übersetzer auftut. Genau an dieser Stelle, an der der christliche Metaphysiker dazu neigt ‚in die Höhe zu fallen' – um mit Hölderlin zu reden – erfaßt den modernen Übersetzer leicht ein – sagen wir – ‚translatorischer Schwindel'.

2.2. *Dao fa ziran* 道法自然 – Wie zu lesen sei: reflexiv oder objektiv?

Die Schwierigkeiten einer Übersetzung des *ziran* scheinen sich im Hinblick auf den Kontext unseres ‚locus classicus' nicht etwa zu verkleinern, sondern eher noch zu vergrößern.

Die letzten vier Verse von Kapitel 25 lauten:

ren fa di / di fa tian / tian fa dao / dao fa ziran
人法地，地法天，天法道，道法自然.[28]

Die ungefugte Trockenmauer-Übersetzung lautet etwa: ‚Mensch Gesetz Erde / Erde Gesetz Himmel / Himmel Gesetz Lauf / Lauf Gesetz Selbst-So'. Bei der Übersetzung des letzten Verses *dao fa ziran* kann man nun zwei Interpretationsrichtungen unterscheiden, die sich an der jeweiligen Übersetzung des alles entscheidenden Schlußwortes *ziran* orientieren. So hat man das *ziran* entweder *reflexiv* gedeutet (‚Lauf Gesetz (sich) selbst-so') oder *objektiv* (‚Lauf Gesetz (das) Selbst-so').

[27] In der an die Distinktionen der philosophischen Terminologie weniger gebundenen Umgangsprache haben wir dagegen vergleichsweise weniger Schwierigkeiten, das Freiheitliche mit dem Natürlichen zusammenzubrigen. Daraus möge man wieder einmal die Lehre ziehen: ‚Ordinary language is all right'.

[28] Die erst kürzlich edierten *Bambustexte* scheinen keine neuen Aufschlüsse bezüglich der Schlußpassage von Kap. 25 zu geben. Die Texte entsprechen hier offenbar dem *textus receptus*.

Im *reflexiven* Sinne, bei dem man zuerst an den alten Kommentar des Heshangong 河上公 denken könnte[29], übersetzen die meisten deutschen Übersetzer ähnlich wie V. v. Strauß: „Taos Richtmaß ist sein Selbst“[30], R. Wilhelm: „Der Sinn richtet sich nach sich selber“[31], G. Debon: „Der Weg nimmt zum Gesetz das eigene Weben“[32], J. Ulenbroock: „Weg / Gesetz / sich selbst“ bzw. „der rechte Weg ist sich selbst Gesetz“[33], E. Schwarz: „Das Dao folgt sich selbst“[34] und H.-G. Möller: „Dem Dao ist der eigene Lauf Gesetz“[35].

Im ‚*objektiven*‘ Sinne, der zunächst an den Kommentar des Wang Bi zu erinnern scheint[36], übersetzen u.a.: A. Waley: „[...] the Ways of Tao [are conditioned] by the Self-so“[37], Wing-Tsit Chan: „Tao models itself after Nature“[38], Feng Youlan „Tao's standard is the spontaneous[39], J. J. L. Duyvendak: „[...] the way patterns itself on the natural“[40], D. C. Lau: „[...] the way [models] on that which is naturally so.“[41] und V. H. Mair: „The way patterns itself on nature“[42].

G. Béky faßt das Ergebnis der Untersuchung des Japaners Ohama zum Problem der Deutung des *ziran* bei Laozi mit den Worten zusammen: „Die ältesten chinesischen Kommentatoren ringen mit dem Dilemma *Tao-tzu-jan* [scil. *ziran*, G.W.]. Für beide haben sie eine gro-

[29] E. Erkes übersetzt den letzten Vers: „Tao takes itself for its model“ und den Kommentar: „Tao is by nature itself. There is nothing else which it could take for its model“. E. Erkes, *Ho-Shang-Kung's Commentary on Lao-tse*, Ascona 1950, 54 bzw. 170.

[30] Cf. V. v. Strauß, l.c. 89.

[31] Cf. R. Wilhelm, l.c. 65.

[32] Cf. G. Debon, l.c. 49.

[33] Cf. J. Ulenbrook, l.c. 95.

[34] Cf. E. Schwarz, l.c. 75.

[35] Cf. H.-G. Möller, l.c. 206.

[36] Dort heißt es in der Übersetzung von A. Rump und Wing-Tsit Chan: „Tao does not oppose Tzu-jan [scil. *ziran*, G.W.] and therefore it attains its nature. To follow Nature as its standard is to model after the square while within the square and the circle while within the circle, and not to oppose Nature in any way. By Nature is meant something that cannot be labeled and something ultimate.“ *Commentary on the Lao Tzu by Wang Bi*, translated by A. Rump in collaboration with Wing-Tsit Chan, Honolulu 1979 (= Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, no. 6), 78. Cf. auch A. Specht, *Der Zhuangzi-Kommentar des Zhu Dezhi (fl. 16. Jh.)*, Hamburg 1998, 153.

[37] Cf. A. Waley, l.c. 174.

[38] Wing-Tsit Chan, l.c. 153.

[39] Feng Youlan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton [4]1966, 178.

[40] Cf. J. J. L. Duyvendak, l.c. 65.

[41] Cf. D. C. Lau, l.c. 82.

[42] V. H. Mair, *Tao Te Ching, Lao Tzu*, New York etc. 1990, 90.

ße Achtung. Das *Tao* wird in der Regel als die höchste Instanz, die höchste Realität anerkannt. Zugleich aber heben sie die Bedeutung und die Rolle des ‚tzu-jan' dermaßen hervor, daß es über das *Tao* zu stehen kommt. Die Inkonsequenz des großen Wang-Pi [scil. Wang Bi, G.W.] ist ein klassisches Beispiel dafür."[43]

War der große Wang Bi hier wirklich inkonsequent? Liegt der Fehler nicht vielmehr bei den Epigonen, insbesondere bei den westlichen, die aus ‚intolerance of ambiguity' einseitige und d.h. dem chinesischen Text unangemessene Konsequenzen gezogen haben?

Könnte sich die Problematik der Übersetzung nicht als eine Scheinproblematik erweisen, resultierend aus westlicher Entweder/Oder-Logik? Könnte es mit der Frage, wie *dao fa ziran* zu lesen sei: entweder *reflexiv* (bzw. ‚subjektiv') (‚*dao* takes *itself* for its model') oder *objektiv* (‚*dao* takes the *Self-so* for its model') vielleicht ähnlich stehen, wie mit der Übersetzung des Titels jener Schrift von Cusanus: *De visione dei*, wobei die Pointe der *visio dei* gerade darin liegt, daß der genitivus *sowohl* als *genitivus subiectivus* wie als *genetivus obiectivus* verstanden werden muß? Zurück zu unserem *dao fa ziran*!

Übersetzen wir *dao* durch ‚Lauf' und nehmen – ‚das Wahre ist konkret' – ein konkretes Beispiel: den ‚natürlichen' Lauf des Wassers. Wir übersetzen: *reflexiv-subjektiv*: ‚Der Lauf richtet sich nach *sich selbst*' und *objektiv*: ‚Der Lauf richtet sich nach dem Selbst-so'.

Überdenken wir die *reflexive* Übersetzung: ‚Der Lauf richtet sich nach sich selbst', heißt ja keineswegs: ‚Der Lauf richtet sich nach seinem Selbst'; er hat kein ‚Selbst'! Der Lauf richtet sich vielmehr nach dem Lauf, d.h. nach dem, was sich ‚laufend' von-selbst-so ergibt. Mit anderen Worten: er richtet sich nach ‚sich selbst', indem er sich selbst nach dem ‚*Selbst-so*' richtet.

Ich plädiere deshalb für eine reflexiv-objektive bzw. ‚subjektiv-objektive' äquivoke Lesart des *dao fa ziran*: ‚*dao richtet sich nach (dem) sich-selbst(so)*' bzw.: ‚*dao* richtet sich nach seinem/dem Selbst-so' oder: ‚der Lauf folgt, von-selbst-so verlaufend, sich selbst'.

Die Übersetzer-Moral der *ziran*-Geschichte ist, daß der um *dis*junktiven *Dis*kurs und *Dis*tinktheit in der *Dis*kussion bemühte, stets nach Eindeutigkeit strebende und alles Zwei- bzw. Mehrdeutige als sozusagen scientistisch-obszön beargwöhnende West-Wissenschaftler angesichts der Polysemie chinesischer Texte mitunter gut daran tut, sein strenges ‚Entweder/Oder' zugunsten eines unscharfen ‚Sowohl als auch' in Frage zu stellen.

[43] Gellért Béky, *Die Welt des Tao*, Freiburg–München 1972, 125.

Die Fraglichkeit dieses ‚Entweder/Oder‘ hat sich bei der Übersetzung des *ziran* gezeigt in Form der Scheinalternative von subjektiver Freiheit *oder* objektiver Natur und bei der Übersetzung des *dao fa ziran* in Form der Scheinalternative von ‚reflexiv-subjektiver‘ oder ‚objektiver‘ Lesart.

Auf dem ersten internationalen Laozi-Symposion im Kloster Marienthal im Jahr 1993[44] hat Li Xi auf eine interessante Variante aus der Vielzahl möglicher Lesarten der letzten dreizehn Zeichen von Kapitel 25 hingewiesen.[45] Li Xi schließt sich dabei mit seinem Lehrer Gao Heng der alternativen Interpunktion in dem Tang-zeitlichen Kommentar Li Yues an. Im Unterschied zu der üblichen Interpunktion:

ren	*fa*	*di*,
di	*fa*	*tian*,
tian	*fa*	*dao*,
dao	*fa*	*ziran*,

die der einen Symmetrierungsmöglichkeit entspricht, nach der das *fa* in jeder der vier Dreier-Sequenzen in der Mitte steht und das *ran* in der Schlußsequenz als viertes Zeichen hinzuzukommen scheint, lautet die alternative Interpunktion:

ren:	*fa*	*di*	*di*,
	fa	*tian*	*tian*,
	fa	*dao*	*dao*,
	fa	*ziran.*	

Diese Interpunktion entspricht der alternativen Symmetrierungsmöglichkeit, nach der das *fa* in jeder der vier Dreiersequenzen am Anfang steht und das *ren* vor der ersten Sequenz zu stehen kommt, was bedeutet, daß alle vier *fa* im Sinne einer koordinierenden Aufzählung dem leitenden *ren* nachgeordnet wären. Demgemäß wäre etwa folgende alternative Übersetzung möglich: „Der Mensch: richtet sich nach dem Erdhaften der Erde; richtet sich nach dem Himmlischen des Himmels; richtet sich nach dem *dao*-haften des *dao*; richtet sich nach dem *zi-*

[44] Eine Auswahl der Vorträge, die auf diesem Symposion gehalten wurde sind jetzt erschienen in: *Monumenta Serica*, Vol. XLVII, 1999, 237–376.

[45] H.-J. Röllicke referiert und kommentiert im Kapitel 3.2.1 seiner Dissertation (Strukturen kommentarischer Lesarten der *ziran*-Passage in Kapitel 25, l.c., 312 ff. I) den mir unzugänglichen Aufsatz über *Das Verhältnis von dao und ziran bei Laozi* (*Laozi zhi dao yu ziran de guanxi*, Daojiao wenhua 1;2, 1979, 33–37) von Zhang Yangming, in welchem dieser fünf Lesarten unterscheidet.

ran."[46] Das Bedenkenswerte dieser ungewöhnlichen Lesart besteht darin, daß hierbei das ‚Selbst-So' grammatisch keinerlei ‚Selbstwert' beansprucht, um vielmehr gänzlich im Selbst-So der Erde, des Himmels und des *dao* aufzugehen.[47] Ausgehend von dieser ungewöhnlichen und zweifellos problematischen Lesart erweist sich die hier erörterte Übersetzungsalternative ‚reflexive', versus ‚objektive' Lesart als Scheinalternative.

2.3. Translation ist Interpretation

Jeder, der Texte übersetzt hat – es müssen keine chinesischen sein – weiß: Interpretation ist nicht etwas, das einfach nach der Übersetzung unabhängig von ihr stattfindet; Interpretation ist vielmehr etwas, das der Übersetzung beim Übersetzen in gewissem Sinne auch schon *vorhergeht* und etwas, das aus der Übersetzung *hervorgeht*. *Inter*pretation – die keine ‚Post-pretation' ist – ist in Wahrheit ein *Interim*, ein *Inter*ludium in dem schwierigen *Trans*fer der *Trans*lation von einer Sprache zur anderen, von einem Sprachspiel zum anderen. Interpretation ist sozusagen ein *Inter*mezzo im opus der *Trans*lation. Kein Zweifel: *Translation* selbst *ist Interpretation* – et vice versa. Denkt man dies mit dem Orakelwort zusammen: ‚Truth *lies* in interpretation', so folgt: Truth *lies* in translation – im doppelten Sinne des Wortes ‚lies'. Lassen Sie mich deshalb hier einige Bemerkungen über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne des Übersetzens anfügen.

Zur Lüge: *traduttore – traditore*. Die Wahrheit *lügt* in der Übersetzung – cum grano salis –, insofern ich z.B. bei der Übersetzung des chinesischen *ziran* – durchaus ‚richtig' bzw. ‚wahrheitsgemäß' übersetzend – das im Chinesischen keineswegs als Oxymoron zu verstehende Binom im Englischen bzw. Deutschen durch eine kontradiktorische bzw. paradoxe Verbindung wie ‚Natur-Freiheit' wiedergebe. Eine solche ‚richtige' Übersetzung bleibt mehr oder weniger *unverständlich*. Greife ich, der besseren Verständlichkeit wegen, zu der üblichen Übersetzung ‚Natur', so ist diese einfache Übersetzung ihrer Einseitigkeit wegen *mißverständlich*. Sie verführt zur Mißdeutung. Strenggenommen lügt also die Wahrheit mit dieser Übersetzung.

Zur Wahrheit: Die Wahrheit *liegt* in der Übersetzung. Die Wahrheit liegt nicht nur insofern in der Übersetzung, als die Übersetzung ‚Natur' ja die Wahrheit – zumindest die halbe – sagt. Die Übersetzung des chinesischen *ziran* ins Deutsche oder Englische zeigt, was es in Wahrheit

[46] Cf. H.-J. Röllicke l.c., 313.

[47] Cf. R. L. van Hauten, *Nature and Tzu-Jan*, in: *Early Chinese Philosophical Literature*, l.c., 37–39.

mit unserem westlichen Verständnis dieses Wortes auf sich hat: Es erscheint uns paradox, unverständlich, schwer verständlich, mißverständlich. Die Übersetzung sagt die Wahrheit über die Verständigungsschwierigkeiten zwischen zwei differenten Sprachwelten.

Ein Begriff einer Sprache (*ziran*) spaltet sich – sozusagen unter der Hand des Übersetzers – in zwei, in diesem Fall einander entgegengesetzte Begriffe (‚Freiheit' u. ‚Natur'). Das ist nichts Ungewöhnliches. Man denke e.g. an die Übersetzung des griechischen *logos* durch *ratio* und *oratio*, d.h. durch zwei, wenn auch nicht unbedingt einander *entgegengesetzte*, so doch klar voneinander *abgesetzte* Begriffe.

Das Problem von Wahrheit und Lüge des Übersetzens mag bei der Übersetzung von einer Sprache in eine zu einer anderen Sprachfamilie gehörenden Sprache besonders deutlich werden. In der Tat tritt es jedoch nicht nur bei der Übersetzung e.g. des Chinesischen in eine indoeuropäische Sprache auf, sondern auch bei der Übersetzung von Sprachen innerhalb einer Sprachfamilie (wie e.g. vom Griechischen ins Lateinische), bei der Übersetzung eines Dialekts einer Sprache in einen anderen und schließlich bei der Übersetzung eines Ideolekts in einen anderen. Am Ende kann man, frei nach Hamann[48], sagen: Jedes Reden – auch diese Rede jetzt – ist Übersetzen: Lapidarer – lateinischer – gesagt: *Omnis oratio est translatio* und: *Omnis ratio est translatio*.

Denkt man dies zusammen mit unserem Titelspruch ‚Truth lies in translation', so folgt daraus: ‚*Truth lies in speaking*'.

In jedem Reden – als Übersetzen – *liegt* Wahrheit und *lügt* Wahrheit, insofern als Verstehen zugleich Nicht-Verstehen bzw. Mißverstehen ist. Humboldt wußte:

> Keiner denkt bei dem Wort gerade und genau das, was der andere, und die noch so kleine Verschiedenheit zittert, wie ein Kreis im Wasser, durch die ganze Sprache fort. Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen.[49]

Trans-latio ist Meta-phora, Hinüber-tragen. Verstehen heißt Verstehen im übertragenen (metaphorischen) Sinn. Der ‚übertragene' Sinn ist kein ‚selbiger' identischer Sinn, sondern ein ‚*entsprechender*' Sinn. Entsprechung ist Identität in der Nicht-identität bzw. Nichtidentität in der Identität, Verstehen im Nichtverstehen bzw. Nichtverstehen im Verstehen.

[48] Cf. Hamann, *Aesthetica in nuce*, in: J. G. Hamann, *Schriften zur Sprache*, Einleitung und Anmerkungen von J. Simon, Frankfurt/M. 1967, 109.

[49] W. v. Humboldt, *Werke in 5 Bänden*, hrsg. v. A. Flitner u. K. Giel, Stuttgart 1963, Bd. 3, 228 u. 439.

> Die Menschen verstehen einander nicht dadurch, daß sie sich Zeichen der Dinge wirklich hingeben, auch nicht dadurch, daß sie sich gegenseitig bestimmen, genau und vollständig denselben Begriff hervorzubringen, sondern dadurch, daß sie gegenseitig in einander dasselbe Glied der Kette ihrer sinnlichen Vorstellungen und inneren Begriffserzeugungen berühren, dieselbe Taste ihres geistigen Instruments anschlagen, worauf alsdann in jedem entsprechende, nicht aber dieselben Begriffe hervorspringen.[50]

Die Logik der Sprache ist Analogik. Sprechen heißt Entsprechen.

Wenn alles Reden bzw. Sprechen Übersetzen ist, dann folgt daraus: *Übersetzen heißt Entsprechen*, oder anders gesagt: *die Logik des Übersetzens ist Analogik*.

3. Schluß: Sprachen und Welten – Vom Übersetzen und Reisen

Translation ist kein Transport einer unveränderlichen Ware i.e. des identischen Gedankens bzw. Sinngehalts. Beim geistigen Transport des lebendigen Wortes, das etwas anderes ist als der tote Buchstabe, ändert sich sozusagen seine ‚Lebensform'.

Translation ist keine Transformation der äußeren Form, des ‚Kleides' der Gedanken, von der die ‚nackte Wahrheit' der Denksubstanz unberührt bliebe. Diese Transformation ist zugleich eine Änderung der inneren Form, eine weltliche Verbaltranssubstantiation.

Wir wissen seit Humboldt: Verschiedene Sprachen sind verschiedene Sprachwelten. Jede Sprache ist der Spiegel einer Welt.[51] In jeder Sprache liegt eine eigentümliche Weltansicht.[52]

Übersetzen in eine fremde Sprache ist so gleichsam ein Hinübersetzen in eine fremde Welt. Fremd heißt: mehr oder weniger ähnlich, analog, entsprechend, mehr oder weniger vergleichbar.

Das Übersetzen wäre so zu vergleichen mit dem Umziehen (im Neugriechischen heißt *metaphorá*: Umzugsunternehmen) bzw. mit dem Transfer von einem ‚Haus des Seins' in ein anderes.[53]

[50] W. v. Humboldt, l.c. 559. Wer *hippos*, *equus* und *Pferd* ausspricht, denkt nach Humboldt nicht vollkommen dasselbe. Cf. W. v. Humboldt, *Schriften zur Sprache*, hrsg. v. M. Böhler, Stuttgart 1973, 11.

[51] Cf. u.a. W. v. Humboldt, *Über den Dualis*, in: *Schriften zur Sprache*, l.c. 26.

[52] L.c. 53.

[53] Das Bild von der Sprache als ‚Haus des Seins' hat Heidegger – cf. *Über den Humanismus*, in: M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern [2]1954, 53 ff. – vermutlich von Nietzsche übernommen. Cf. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Der Genesende, Kritische Studienausgabe, Bd. 4, 273. Cf. auch M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen [2]1960, 90. Ich sehe nicht, daß „ein Wesen der Sprache zur denkenden Erfahrung gelangen kann, das die Gewähr schenkte, daß europäisch-abendländisches und ostasiatisches Sagen

Dieses andere Haus wird bei der Übersetzung in eine andere Sprache bzw. in einen anderen Dialekt – um im Bilde zu bleiben – in einer anderen Stadt liegen. Ich möchte zum Schluß das schöne Bild in Erinnerung bringen, das Wittgenstein von Boltzmann übernommen und abgewandelt hat:[54]

auf eine Weise ins Gespräch kämen, in der Solches singt, das *einer einzigen* Quelle entströmt." L.c. 94. [Hervorhebung v. Vf.] Um es mit den Worten des in Heideggers ‚Gespräch' wenig später genannten Hölderlin zu sagen: „Einig zu sein, ist göttlich und gut; woher ist die Sucht denn unter den Menschen, daß nur Einer und Eines nur sei?" *Wurzel allen Übels*, in: Hölderlin, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. F. Beißner, Frankfurt/M. 1961, 217. Im Unterschied zu Heidegger gibt Wittgenstein eine postessentialistische Antwort auf die Frage nach einem ominösen allgemeinen Sprachwesen, das sich hinter dem Busch der verschiedenen Spracherscheinungen verstecken soll, eine Antwort, die m.E. auch für das Sprachspiel des interkulturellen Dialogs von entscheidender Bedeutung ist: „Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinugnen gar nicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleich Wort verwenden, – sondern sie sind miteinander in verschiedenen Weisen *verwandt*. Und diese Verwandtschaft oder diesen Verwandtschaften wegen nenne wir sie alle ‚Sprachen'." L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 65. Diese Verwandtschaften, diese ‚Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen' (l.c. § 66), diese Entsprechungen charakterisiert Wittgenstein bekanntlich durch das Wort ‚Familienähnlichkeit', das bereits bei Nietzsche und Schopenhauer vorkommt. (cf. l.c. § 67) Es gibt nicht den *einen* allen gemeinsamen Nenner, ebensowenig wie es apriorische allgemeine Grundnormen eines argumentativen Diskures gibt. Cf. K. O. Apel, *Ethnoethik und universale Moralethik*: *Gegensatz oder Komplementarität*?, in: *Eine Welt – eine Moral*? hrsg. v. W. Lüttersfeld u. Th. Mohrs, Darmstadt 1997, 60 ff. Es gibt nicht nur *einen* ‚overlapping consensus', vielmehr ergibt sich eine polyzentrisches Bild sich verschiedentlich überschneidender Sprach-Kultur-Kreise. Mit dem ‚Spinnen' des Gesprächsfadens im interkulturellen Dialog steht es wie mit dem wirklichen Spinnen eines Faden, bei dem wir Faser an Faser drehen: „Und die Stärke des Fadens liegt nicht darin, daß irgend eine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern darin, daß viele Fasern einander übergreifen." Wittgenstein, l.c. § 67.
H. Roetz sagt: „Den ‚Universismus' [...] zum Unterscheidungskriterium von ‚östlichem' und ‚westlichem' Denken hochgzuspielen, bedeutet eine Nivellierung nicht nur der chinesischen, sondern auch der europäischen Geistesgeschichte." H. Roetz, *Mensch und Natur im alten China*, Frankfurt/M.–Bern–New York 1984, 86. Richtig! Aber den Universalismus Apelscher oder Habermasscher Provenienz zum Identitätskriterium von ‚östlichem' und ‚westlichem' Denken hochzuspielen, bedeutet ebenfalls eine Nivellierung nicht nur der chinesischen, sondern auch der europäischen Geistesgeschichte. Am Schluß seiner Dissertation versichert Roetz, daß ihm nicht daran gelegen sei, ‚invariante Denknormen von genereller Gültigkeit' anzunehmen und die Behauptung, „es gebe ein chinesisches Bewußtsein der All-Einheit, mit der Gegenbehauptung einer All-Einheit des Bewußtseins" zu kontern. L.c. 393. Sein Wort in Apels und Habermasens Ohr!

54 *An analytic commentary on the ‚Philosophical Investigations'*, Vol. 1, Wittgenstein, *Understanding and Meaning*, by G. P. Baker and P. M. S. Hacker, Chicago 1980,

> Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.[55]

Übersetzen wäre so zu vergleichen mit der Überführung von einer Stadt in eine andere.

Diese andere Stadt wird bei der Übersetzung in eine fremde Sprache – um im Bilde zu bleiben – in einem fremden Land liegen. Ich denke wieder an Xi'an, die alte Hauptstadt am Ende der früheren Seidenstraße. Vieles ist fremd, ein Haus in Xi'an oder Macao ist nicht dasselbe wie ein Haus in Covilhã oder in Lissabon, außen wie innen, und doch gibt es Ähnlichkeiten. Die Einkaufspassagen sind so befremdlich wie manche Passagen im *Laozi* und doch, erinnert nicht manches in Macao an Lissabon? Freilich ...

Übersetzen wäre so am Ende zu vergleichen mit dem Reisen von einem Land in ein anderes, von einer Welt in eine andere, mit dem *Über*-setzen, wobei man dabei zuerst an eine Schiffahrt und mancher auch an Schiffbruch[56] denken mag.

Übersetzen ist Reisen – um meine Bemerkung aus dem Vorwort umzukehren –, ein Sich-Hinübersetzen und Hineinversetzen in eine fremde Welt. ‚Le traducteur est voyageur, vagabonde, exploreur'. Es gibt verschiedene Wege, verschiedene Translationen, verschiedene Interpretationen. „Derselbe Text erlaubt unzählige Auslegungen, es gibt keine ‚richtige' Auslegung."[57]

In Anspielung an die Doppelsinnigkeit des chinesischen *dao* im Sinne des griechischen *(h)odos* wie des griechischen *logos* könnte man sagen: Die Wege, die Gehwege und Fahrbahnen wie die Denkwege und Sprachbahnen sind verschieden; wer sich nicht auskennt, wer keinen Plan, keine Regel hat, kann leicht in die Irre gehen.

Aber, so fragt sich der verwegene Euro-Daoist: ist es nicht manchmal besser, ‚to follow the flow going self-so-ing – making up the rules as you go along'? Und wenn man sich irrt? Sei's drum! Als eurodaoistischer Odysseus frage ich mich: Kann es nicht auch schön sein, sich inzwischen im ‚inter' verschiedener Interpretationen zu verirren und erreicht

135: „Boltzmann (whose writings had seminal influence on W[ittgen-stein]) uses the same analogy to illustrate the growth of science [...]."

[55] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 18.

[56] Cf. W. Kubin, *Die Bücher werden dich töten! Übersetzen und Thanatos oder: Ein Übersetzer wider Willen*, in: *Translation und Interpretation*, hrsg. v. R. Elberfeld, J. Kreuzer, J. Minford, G. Wohlfart, München 1999, 133 ff.

[57] Cf. Nietzsche, *Die nachgelassenen Fragmente*, Eine Auswahl, Stuttgart 1996, 174.

nicht gerade der Listenreiche am Ende einer langen Irrfahrt sein Ziel manchmal von selbst so – im Schlaf?

Kapitel 7

Hegel und China

Philosophische Bemerkungen zum Chinabild Hegels mit besonderer Berücksichtigung des *Laozi*

Vorwort

„Wir Deutsche sind Hegelianer, auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte ...“[1]. Deshalb wird wohl die Schwierigkeit, ein Hegelianer zu werden, weit übertroffen von der Schwierigkeit, kein bloßer Hegelianer mehr zu sein. Nachdem wir uns Hegels Gedanken zu eigen gemacht haben, bedarf es der gemessenen kritischen Distanz, um uns unsere eigenen Gedanken dazu machen zu können.

Bei meinem Thema ‚Hegel und China‘ möchte ich mich, aus kritischer Distanz auf Hegel zugehend, der Sache in immer enger werdenden Gedankenkreisen zu nähern versuchen.

Erstens werde ich einige Vorbemerkungen zum Thema *Deutsche Denker über China* machen.

Zweitens wird es um ein kurzes Referat von Hegels Gedanken über die orientalische Welt im allgemeinen gehen.

Drittens werde ich mich auf Hegels Reflexionen über China im besonderen konzentrieren. Eingedenk des Hegel – Wortes ‚Das Wahre ist konkret‘[2] werde ich dann *viertens* im einzelnen auf Hegels Bemerkungen über Laozi eingehen.

Im Zentrum meiner Ausführungen wird dann *fünftens* eine Gegenüberstellung der Hegelschen Trennung von Natur und Geist bzw. Freiheit einerseits und der Ungetrenntheit von Natur und Freiheit im Begriff *ziran* 自然 im *Laozi* andererseits stehen.

[1] F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Kritische Studienausgabe* (KSA), Bd. 3, 599, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, München–Berlin–New York 1980.

[2] Cf. G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, hrsg. v. H. Glockner, Bd. 8, 105, Stuttgart–Bad Cannstadt 1965.

1. Einleitung: Deutsche Denker über China[3]

In der westlichen Welt im allgemeinen und in Deutschland im besonderen besteht ein deutlicher Mangel an interkultureller Kompetenz. Obsoleter Imperialismus zusammen mit borniertem missionarischem Eifer haben bis heute deutliche Spuren hinterlassen, etwa dort, wo einer Universalisierung der Aufklärungsmoral das Wort geredet wird. Der altmoderne Philo-politikus J. Habermas sagt „that our Western European morality of abstract justice is developmentally superior to the ethics of any culture lacking universal principles."[4] Nun könnte man z.B. die Konfuzianische ‚goldene Regel'[5] als Universalprinzip ansehen, wie steht es aber mit der daoistischen Ethik, oder besser gesagt mit dem daoistischen Ethos ohne Moral? Trotz des ‚Mangels' an Universalprinzipien im Daoismus vermag ich beim besten Willen keine Superiorität unserer westlichen Moralität ihm gegenüber zu erkennen. Im Gegenteil! – Bei näherem Hinsehen ist in Habermasens Diktum unschwer der verkappte alte Hegelsche Eurozentrismus wiederzuerkennen. But is the West really the best? Am westlichen Wesen soll die ganze Welt genesen? Die Gefahr, daß aus der Universalisierung moralischer *Imperative* ein neuer moralischer *Imperialismus* wird, ist groß. Die Habermassche neukantianische Universalmoral der Aufklärung könnte sich als Trojanisches Pferd eines neuen ideologischen Totalitarismus und Absolutismus erweisen. Für solchen säkularisierten Kat-holizismus bzw. Holismus ist in post-kolonialer Zeit kein Platz mehr. Der Glaube an ethische Universalien ist in der Gefahr der Projektion eines provinziellen Ethnozentrismus. Bis heute sind in China nicht jene ungleichen Verträge vergessen, in denen nebeneinander zu lesen war, daß ausländische Handelsmissionare in China Opium verkaufen und christliche Missionare das Evangelium verbreiten durften. Christentum und Opium fürs chinesische Volk!

[3] Verwiesen sei hier auf die informative Zusammenstellung meines chinesischen Kollegen A. Hsia, [Xia Ruichun] (Hrsg.), *Deutsche Denker über China,* Frankfurt/M. 1985, sowie auf den von ihm herausgegebenen Sammelband *Tao-Reception in East and West*, Bern 1994.

[4] J. Habermas in: H. L. Dreyfus / S. B. Dreyfus „What is morality? A Phenomenological Account of the Development of Ethical Experience", in: D. M. Rasmussen (Hrsg.), *Universalism vs. Communitarianism*, London 1990, 251.

[5] „Was man mir nicht antun soll, will ich auch nicht anderen Menschen zufügen", Konfuzius, Gespräche, 15:24.

Dem sinophilen Leibniz, langjähriger Briefpartner des französischen Jesuiten und China-Kenners Joachim Bouvet (1656–1730), erschien es noch beinah notwendig,

> daß man Missionare der Chinesen zu uns schickt, die uns Anwendung und Praxis einer natürlichen Theologie lehren könnten, in gleicher Weise, wie wir ihnen Leute senden, die sie die geoffenbarte Theologie lehren sollen.[6]

Auf Leibnizens Anregung wurde 1700 die *Preußische Akademie der Wissenschaften* gegründet. Eine ihrer vornehmsten Aufgaben sollte die Verwirklichung des Kulturaustauschs mit China sein. Doch der Zeitgeist war der guten Sache Leibnizens nicht gewogen.

Daß Christian Wolff, nachdem er 1721 als Prorektor der Universität Halle die Rede zum Thema *De sinarum philosophia practica* gehalten hatte, 1723 des Landes verwiesen wurde, mag man als Vorzeichen des neuen Zeitgeistes begreifen. Im Laufe des 18. Jahrhunderts zeichnete sich ein immer negativeres Chinabild ab. J. G. Herders Verachtung des ‚Winkelvolks' der häßlichen und sklavischen Chinesen ohne Geist und Genie war ein Symptom des Geistes dieser Zeit. Ihn brauchte Hegel in seinen Bemerkungen über die Philosophie und Religion der Chinesen nur in Gedanken zu fassen. Doch werfen wir zunächst einen Blick auf den größeren Rahmen in dem Hegels Äußerungen über China zu sehen sind.

2. Hegel über die orientalische Welt

> Asien ist der Weltteil des Aufgangs überhaupt.[...] In Asien ist das Licht des Geistes und damit die Weltgeschichte aufgegangen.[7]

Mit China beginnt für Hegel die Geschichte.[8] *Ex oriente lux!* Ist dies nicht die höchste Auszeichnung? Doch jenes Licht aus dem Morgenland, dem Orient, ist nur das natürliche Licht der Sonne, nicht das Licht, an dem wir uns nach Hegel in Wahrheit orientieren können. Dieses Licht ist vielmehr die während des ‚großen Tagwerks des Geistes' aufgegangene „innere Sonne des Selbstbewußtseins, die einen höheren Glanz verbreitet".[9]

Für die Philosophie des Abendlandes gelten Hegels denkwürdige Worte aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie:

[6] G. W. Leibniz, in: Vorwort zu *Novissima Sinica*, zitiert nach A. Hsia, *Deutsche Denker über China*, 17.
[7] G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke* 11, 145.
[8] Cf. *Sämtliche Werke* 11, 159 u. 163.
[9] *Sämtliche Werke* 11, 150.

> Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.

Erst hier, nachdem der Geist sein Tagwerk beendet hat, vollendet sich auch die Philosophie. Demgegenüber erblickt Hegel im Orient nur das „Kindesalter der Geschichte".[10] China steht historisch gesehen am Anfang. Dies spiegelt sich bei Hegel systematisch gesehen darin wieder, daß in der Religionsphilosophie die chinesische Religion als „Religion des Maßes"[11] den Anfang der Entwicklung der Religion als bloßer Naturreligion ausmacht und in der Geschichte der Philosophie die chinesische Philosophie strenggenommen nur zur Vorgeschichte der Geschichte der Philosophie gehört, die Hegel *sensu strictu* mit der griechischen Philosophie beginnen läßt.[12]

Von der chinesischen Philosophie im besonderen gilt, was nach Hegel für die orientalische Philosophie im allgemeinen Gültigkeit hat:

> Sie ist nur etwas Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen, und in welchem Verhältnisse es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie steht.[13]

Die orientalischen Denker, mehr noch als die Vorsokratiker waren für Hegel – trotz seiner Hochachtung Heraklits z.B. – am Ende doch nur Vorläufer und Anfänger in der Geschichte, d.h. Anfänger des Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit als der höchsten Bestimmung des Geistes. Demgegenüber haben Nietzsche und Heidegger später zumindest in den Vorsokratikern nicht bloße *Vorläufer*, sondern vielmehr unübertroffene *Vorbilder* des eigenen Denkens gesehen.[14]

3. Hegel über China

Am Ende seiner Ausführungen über China in der ‚Philosophie der Geschichte', sagt Hegel zusammenfassend vom Charakter des chinesischen Volks:

[10] *Sämtliche Werke* 11, 151; Cf. 11, 179.

[11] Cf. *Sämtliche Werke* 15, 342–354.

[12] Cf. *Sämtliche Werke* 17, 154–160.

[13] *Sämtliche Werke* 11, 151.

[14] Inwiefern dies Vorbildliche – zumindest aus der Sicht von Heidegger – ansatzweise auch für das chinesische Denken gilt, kann hier nicht erörtert werden. Cf. G. Parkes (Hrsg.), *Heidegger and Asian Thought,* Honolulu 1987. Cf. dazu weiter oben, Kap. 2.

> Das Ausgezeichnete desselben ist, daß alles, was zum Geist gehört, freie Sittlichkeit, Moralität, Gemüt, innere Religion, Wissenschaft und eigentliche Kunst entfernt ist.[15]

Nach Hegels Meinung ist es diesem Volke „nicht schrecklich, sich als Sklaven zu verkaufen und das saure Brot der Knechtschaft zu essen“[16]. Ganz ähnlich hatte bereits Montesquieu behauptet, alle Orientalen seien angeborene Sklaven und Rousseau vertrat in seiner Schrift *Discours sur les sciences et les arts*, mit der er 1750 den Preis der Akadémie Dijon gewann, die Auffassung, China sei von „esclaves et méchants“ bevölkert.[17] In Hegels *Geschichte der Philosophie* müssen wir an einer Stelle lesen:

> Die Chinesen sind so ungeschickt, nicht einen Kalender zu machen zu wissen, und für sich scheinen sie alles Begriffs unfähig zu sein. [...] Die Vorstellungen von den Wissenschaften der Inder und Chinesen sind falsch.[18]

Machen wir einen kurzen Exkurs zu Hegels Meinungen über die chinesische Schrift und Sprache, die insofern erhellend sind, als Hegel die Sprache als vollkommenen Ausdruck des Geistes begreift.[19] Ein „freies, ideelles Reich des Geistes“ hat in China nicht Platz, denn,

> schon die Art der Schriftsprache ist ein großes Hindernis für die Ausbildung der Wissenschaften; oder vielmehr umgekehrt, weil das wahre wissenschaftliche Interesse nicht vorhanden ist, so haben die Chinesen kein besseres Instrument für die Darstellung und Mitteilung des Gedankens.[20]

Entsprechend ist nach Hegel auch die Tonsprache „sehr unvollkommen“.[21] Als Indiz dieser Unvollkommenheit versteht Hegel die Homonymie und Polysemie der meisten chinesischen Wörter, die das Gegenteil eines ‚gebildeten Sprechens‘, ‚sans accent‘ erforderlich macht. Nun: ‚Wer groß denkt, kann groß irren‘ – so möchte man sagen.

Wie anders hat doch der Sprachwissenschaftler und Sprachphilosoph Wilhelm von Humboldt 1826 über die ‚Reinheit, Regelmäßigkeit und Konsequenz des grammatischen Baus der chinesischen Sprache‘ geur-

[15] *Sämtliche Werke* 11, 191. Voltaire schreibt in „Über den Geist und die Sitten der Nationen“: „Der große Irrtum in Bezug auf den chinesischen Ritus ist dadurch hervorgerufen worden, daß wir die Gebräuche der Chinesen nach den unsrigen beurteilt haben, denn wir sind gewöhnt, unsere rechthaberischen Vorurteile bis an das Ende der Welt zu tragen.“ Deutsch von K. F. Wachsmuth, Leipzig 1867, 206. Zitiert nach H. Roetz, Mensch und Natur im alten China, Frankfurt/M.–Bern–New York, 1984, 16, Anm. 3.

[16] *Sämtliche Werke* 11, 191.

[17] Cf. A. Hsia (Hrsg.), *Tao-Reception in East and West*, 278.

[18] *Sämtliche Werke* 18, 304.

[19] Cf. *Sämtliche Werke* 10, 246, 250, 252.

[20] *Sämtliche Werke* 11, 186, Cf. *Sämtliche Werke* 10, 103.

[21] *Sämtliche Werke* 11, 187, Cf. *Sämtliche Werke* 10, 349.

teilt, durch die sie sich ‚unbedingt den vollkommensten Sprachen an die Seite' stelle.[22]

Mit kritischem Blick auf den französischen Sinologen Abel Rémusat – er hat Hegels Chinabild nachhaltig geprägt – warnt Humboldt davor, die chinesische Sprache mit den ungebildeten Sprachen roher Volksstämme zu verwechseln.[23] Mit großem Recht sagt Humboldt:

> Indem sie [scil. die chinesische Sprache, G.W.] vielem entsagt, was der Ausdruck hinzufügt, hebt sie gerade den Gedanken stärker hervor, und besitzt eine in dem Grade nur ihr eigentümliche Kunst, die Begriffe so unmittelbar aneinanderzureihen, daß ihre Übereinstimmungen und Gegensätze nicht bloß, wie in anderen Sprachen wahrgenommen werden, sondern den Geist, ihn mit einer ihm neuen Kraft berührend, gleichsam zwingen, sich der reinen Betrachtung ihrer Beziehungen zu überlassen.[24]

Diese neue positive Bewertung des Altchinesischen war nicht zuletzt die Frucht einer intensiven Beschäftigung mit der chinesischen Sprache, an der es Hegel offenbar hat fehlen lassen.

Nach Hegels Meinung sind die Chinesen zu stolz, „um etwas von den Europäern zu lernen, obgleich sie oft deren Vorzüge anerkennen müssen."[25] Sollte dies wirklich den Tatsachen entsprechen oder sollte es sich hier doch eher um eine Projektion handeln?

Der Text, der die chinesische Kultur und Geistesgeschichte wohl nachhaltiger als irgend ein anderer beeinflußt hat, die Gespräche (*Lunyu* 論語) des Konfuzius, beginnen mit den bekannten und bereits zitierten Worten:

> Der Meister sprach: lernen und fortwährend üben: Ist das denn nicht auch befriedigend? Freunde haben, die aus fernen Gegenden kommen: Ist das nicht auch fröhlich?[26]

Lernen (*xue* 學) ist nicht von ungefähr das erste Wort dieses Grundbuches des chinesischen Geistes! Wer jemals den Lerneifer, um nicht zu sagen Lernübereifer chinesischer Studenten zu bewundern Gelegenheit hatte, wird wissen, daß dieses Prinzip des ‚Lernens' nach wie vor maß-

[22] W. v. Humboldt, *Über den grammatischen Bau der Chinesischen Sprache*, in: Wilhelm von Humboldt, *Über die Sprache*, hrsg. v. J. Trabant, München 1985, 100.

[23] Sehr kritisch hat sich übrigens auch Schelling mit Rémusats negativer Bewertung der chinesischen Sprache, nach der sich etwa die Einsilbigkeit aus einem barbarischen Zustand herschreiben soll, in seiner ‚Philosophie der Mythologie' auseinandergesetzt. Cf. A. Hsia (Hrsg.), *Deutsche Denker über China*, l.c. 211 ff.

[24] W. v. Humboldt, *Über den grammatischen Bau der Chinesischen Sprache*, l.c. 101.

[25] *Sämtliche Werke* 11, 190.

[26] Kungfutse, *Gespräche, Lun Yü*, übersetzt von R. Wilhelm, München 1989, 37.

gebend ist. Wie anders steht es dagegen mit der Lernbereitschaft der Europäer!

Bisher ist der Wunsch des Konfuzius-Verehrers Leibniz, der zwar von der Überlegenheit der theoretischen Wissenschaften in Europa, aber von der Unterlegenheit auf dem Gebiet der praktischen Philosophie überzeugt war, nicht in Erfüllung gegangen, der Wunsch nämlich, „daß wir auch unsererseits von ihnen [scil. den Chinesen, G.W.] Dinge lernen [...].“[27]

Hegel findet im Konfuzius

> zwar richtige, moralische Aussprüche, aber es ist ein Herumreden, eine Reflexion und ein sich Herumwenden darin, welches sich nicht über das Gewöhnliche erhebt.[28]

Mag man nun auch durchaus Schwierigkeiten damit haben, Hegel zu widersprechen, wenn er in Konfuzius einen ‚praktischen Weltweisen‘, nicht aber einen ‚spekulativen Philosophen‘ sieht,[29] so tut man sich doch wohl sehr schwer mit dem folgenden von Hegel überlieferten Diktum:

> Aus seinen Originalwerken kann man das Urteil fällen, daß es für den Ruhm des Konfutse besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären.[30]

Man kann wohl das Urteil fällen, daß es für den Ruhm des Hegel besser gewesen wäre, wenn dieses Wort nicht überliefert worden wäre.

[27] G. W. Leibniz im Vorwort zu den *Novissima Sinica*, zitiert nach A. Hsia (Hrsg.), *Deutsche Denker über China*, l.c. 17.
J. Cook und H. Rosemont sagen in der Einleitung zu ihrem Buch: *Leibniz, Writings on China*: „Three centuries have passed since Leibniz began his effort to promote greater understanding between China and the West, and it is not cynical to suggest that there has not been a great deal of progress toward the goal. The vision of Leibniz for a close understanding and communication between China and the West has not yet come to realization. The growth of knowledge of Chinese culture in the United States and Europe has not been matched by similar growth in its dissemination, especially at the public level; and the respectability of narrow specialization in the academic disciplines provides a ready-made excuse for all but China scholars to professionally ignore the world’s oldest continuous culture, inherited by one quarter of the human race. Given the economic, political, social and philosophical crises currently facing the Western capitalist democracies, it might well be salutary to look beyond our own cultural traditions for new – or very old – intellectual horizons, as Leibniz did.“ D. J. Cook / H. Rosemont, Leibniz, *Writings on China*, Chicago 1994, 10.

[28] *Sämtliche Werke* 11, 189.

[29] Cf. *Sämtliche Werke* 17, 156 u. *Sämtliche Werke* 15, 352.

[30] *Sämtliche Werke* 17, 156, Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 1, hrsg. v. P. Garniron u. W. Jaeschke, Hamburg 1994, 371.

4. Hegel über Laozi

In der *Philosophie der Geschichte* kommt Hegel nur kurz im Vorübergehen auf Laozi und die „Sekte des Tao" zu sprechen.[31] Hier, wie in der *Geschichte der Philosophie*[32] und der *Philosophie der Religion*,[33] trennt er offenbar noch nicht – wie heute allgemein üblich – zwischen dem klassischen sog. philosophischen Daoismus (*dao jia* 道家) einerseits (d.h. insbes. das Buch *Laozi* und *Zhuangzi*) und dem sog. religiösen Daoismus (*dao jiao* 道教) bzw. Neodaoismus andererseits.[34]

Offenbar stützt sich Hegel auf Rémusats 1823 erschienene Schrift *Mémoires sur la vie et les opinions de Lao-Tseu etc.*, wenn er von dem Bestreben der Tao-Sekten-Anhänger berichtet, übernatürliche Gewalt zu erlangen, sich in den Himmel zu erheben, fliegen zu können und nicht zu sterben.[35] In dieser ‚Suche nach Unsterblichkeit' im religiösen Daoismus sieht Hegel verständlicherweise viel ‚Schwärmerisches und Mystisches'.

In seiner *Philosophie der Religion* begreift Hegel die chinesische Religion als „Religion des Maßes".[36] Unter ‚Maßen' versteht er dabei hier die „Gesetze des Tao",[37] wobei er, wiederum im Anschluß an Rémusat, ‚Tao' durch ‚Vernunft' bzw. ‚Logos' übersetzt.[38]

Hegel kommt auch hier nur *en passant* auf Laozi und die „Sekte des Tao" zu sprechen. Im Anfang des 42. Kapitels des *Daodejing* („Das Eine hat das Zwei hervorgebracht, das Zwei das Drei, dieses das Universum"[39]) erkennt er offenbar im Anschluß an Rémusat eine Art Präfigu-

[31] *Sämtliche Werke* 11, 188.
[32] Cf. *Sämtliche Werke* 17, 159.
[33] Cf. *Sämtliche Werke* 15, 351.
[34] Cf. die informative Darstellung von Liu Xiaogan, in: *Our Religion*, San Francisco 1993, Kap. 4: ‚Taoism'.
[35] Cf. *Sämtliche Werke* 17, 159.
[36] Cf. *Sämtliche Werke* 15, 342 ff.
[37] Cf. l.c. 344.
[38] Cf. l.c. sowie *Sämtliche Werke* 11, 188 u. *Sämtliche Werke* 17, 159 f. Diese Übersetzung ist insbesondere insofern irreführend, als sie im Hinblick auf den Johannes-Prolog einer weiteren Gleichsetzung des christlichen Gottes mit dem *dao* Vorschub leistete. Im übrigen hat bereits Schelling in der *Philosophie der Mythologie* diese Übersetzung kritisiert: „Tao heißt nicht Vernunft, wie man es bisher übersetzt hat, Tao-Lehre nicht Vernunftlehre. Tao heißt Pforte [...]" (Zitat nach A. Hsia (Hrsg.), *Deutsche Denker über China*, l.c. 237.) Damit ist Schelling der heute üblichen Übersetzung von *dao* durch ‚Weg' ein Stück näher gekommen.
[39] *Sämtliche Werke* 15, 352. Es ist unklar, welche Übersetzung Hegel hier zitiert. Offenbar bezieht sie sich aber auf den Anfang des 42. Kap. des *Daodejing*.

ration der christlichen Trinität: „Sobald sich also der Mensch denkend verhielt, ergab sich auch sogleich die Bestimmung der Dreiheit."[40]– – –

Am ausführlichsten behandelt Hegel Laozi in der *Geschichte der Philosophie*.[41] Auch hier kommt er wieder auf *Laozi*, Kapitel 42 zu sprechen, um anschließend ausgehend von Kapitel 14 theologische Spekulationen Rémusats zu referieren, der bekanntlich im *Laozi* deutliche Spuren des geheiligten Namens Jehova gefunden haben wollte, von dem Laozi in Palästina Kunde erhalten haben soll. (sic!) Diese äußerst abwegige und zu weit hergeholte These Rémusats hat später u.a. Victor von Strauß beeinflußt, der 1870 die erste deutsche Übersetzung des *Daodejing* vorgelegt hat,[42] obgleich bereits Schelling das Nötige zu Rémusats Spekulationen gesagt hatte:

> Von dem Allem nämlich, was Hr. A. Rémusat über Lao-tsee und seine Lehre behauptet, hat sich nichts als wahr erwiesen, seit das Buch, von welchem eigene Einsicht zu erhalten ich z.B. nie eigentlich Verzicht geleistet hatte, durch die Bemühungen des Hrn. Stanislaus Julien in einer französischen Übersetzung mit Anmerkungen und Kommentaren, welche zugleich die volle Übersetzung von der Gewissenhaftigkeit des Übersetzers gewähren, uns zugänglich geworden ist – verständlich freilich nicht jedem, sondern nur dem, der selbst in den tiefsten Grund der Philosophie eingedrungen.[43]

Stanislaus Julien hat 1842 als erster eine vollständige Ausgabe des *Daodejing* in chinesischer Schrift, begleitet von einer Übersetzung und einem Kommentar vorgelegt, doch bereits 1817 eine kommentierte erste Übersetzung herausgebracht. Interessant ist nun, daß Hegel – wie berichtet wird – 1824 in Wien eine Übersetzung des *Daodejing* eingesehen hat: „Ich habe sie selbst da gesehen."[44] Auf welche Übersetzung bezieht sich die überlieferte Bemerkung Hegels?[45]

[40] L.c.
[41] Cf. *Sämtliche Werke* 17, 159 f.
[42] Cf. *Lao-tse, Tao Te King*, übersetzt und kommentiert von V. v. Strauß, Zürich 1959, Kommentar zu Kap. XIV, 210 ff.
[43] Zitiert nach A. Hsia, (Hrsg.), *Deutsche Denker über China*, l.c. 236 f.
[44] *Sämtliche Werke* 17, 159.
[45] Auch in einem Gespräch mit H. Schneider, Direktor am Hegelarchiv in Bochum, konnte auf diese Frage keine klare Antwort gefunden werden. Ich vermute, daß sich Hegel hier nicht auf die frühe Übersetzung von St. Julien, sondern eher auf eine Arbeit von Rémusat bezieht. (Von Rémusat war bereits 1816 *Le Livre des récompenses et des peines* erschienen.) Bei der von Hegel im folgenden erwähnten ‚besonders häufig ausgezogenen' Stelle handelt es sich um den Anfang des ersten Kapitels des *Daodejing*, erstaunlicherweise allerdings ohne die bekannte, häufig zitierte Eingangsformel: *dao ke dao, fei chang dao, ming ke ming, fei chang ming*. Cf. dazu weiter oben, Kap. 1.

Wie dem auch sei: Welche ‚Übersetzung' Hegel auch immer gesehen haben mag, gründlich gelesen hat er sie wohl kaum. Jedenfalls scheint er nicht viel aus ihr gelernt zu haben. Wie sonst hätte er sich fragen können: „Aber was finden wir in diesem allem Belehrendes?"[46]

Seine Ausführungen zur chinesischen Philosophie schließen mit den Worten: „Ist das Philosophieren nun nicht weiter gekommen, als zu solchen Ausdrücken, so steht es auf der ersten Stufe."[47]

Der Blick auf Hegels Laozi-Rezeption zeigt, daß wir hier noch auf der ersten Stufe einer ernsthaften Auseinandersetzung mit klassischen chinesischen Texten stehen.

Wie der Kollege Gunter Scholtz ganz richtig in seinem Vortrag über die deutsche Laozi-Interpretation im 18. und 19. Jahrhundert beim 2. internationalen Laozi-Kongreß im Herbst 1995 in Xi'an bemerkt, haben Hegels Konzeption der Geschichte als Vernunftfortschritt und seine Absicht, aus der Liebe zur Weisheit wirkliche Wissenschaft zu machen, ihn – ähnlich wie die Aufklärer – „offensichtlich gar nicht erwarten lassen, bei Laozi Wahrheit zu finden. Andernfalls hätte er zumindest an den dialektischen Redeweisen des *Laozi* Interesse finden können; die Fragmente Heraklits hat er mit großer Bewunderung aufgenommen."[48] In der Tat. Während Hegel Laozi in der *Geschichte der Philosophie* auf zwei Seiten abhandelt, widmet er Heraklit 26 Seiten: „Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen."[49]

> Von ihm [scil. Heraklit, G.W.] ist der Anfang der Existenz der Philosophie zu datieren – er ist die bleibende Idee, welche in allen Philosophen bis auf den heutigen Tag dieselbe ist [...].[50]

Wäre es nach Hegels Ausführungen schon kaum vorstellbar, daß er in Laozi einen wahren ‚Anfänger' der Philosophie gesehen hätte – als die ‚bleibende Idee' hätte er ihn wohl niemals angesehen!

Warum nicht? Entsprechungen (d.h. Identitäten in den Differenzen) zwischen Heraklit – dem ‚Greek Daoist', wie Fritjof Capra ihn nicht

[46] L.c. 159.
[47] L.c. 160.
[48] Cf. G. Scholtz, *Jiejin de changshi: 18, 19 shiji de Deguo Laozi jieshi* [18, 19 Attempts to Approach: Interpretations of Laozi in Germany in 18th and 19th Century], Übers. Xue Hua, in: Zhongguo zhexue shi 3–4 / 1995 (*'95 Xi'an guoji Laozi yantaohui zhuanji '95* / Das Internationale Laozi-Symposion: Wirkung und Auslegung, Xi'an 1995), 124–132.
[49] *Sämtliche Werke* 17, 344.
[50] L.c. 362.

ganz zu Unrecht nannte[51] – und Laozi sind trotz der räumlichen Distanz nicht nur aus Gründen der zeitlichen Nähe naheliegend. Ungeachtet der zum Teil frappierenden inhaltlichen Affinitäten – e.g. in sprachphilosophischer Hinsicht – genügt bereits eine Betrachtung des Stils beider Denker, um trotz aller Verschiedenheit eine vergleichende Studie zu rechtfertigen.[52]

Wieso hat Hegel trotz aller, selbst bei flüchtiger Betrachtung bzw. bei begrenzter Kenntnis in die Augen springender Ähnlichkeiten zwischen Heraklit und Laozi eine Gleichwertigkeit beider offenbar gar nicht in Betracht gezogen und selbst einen Vergleich beider, ebenso wie den Vergleich chinesischer Philosophie mit der eleatischen Philosophie weit von sich gewiesen?[53]

Ich denke, die Gründe dafür sollten nicht bloß in einer negativen Voreingenommenheit des Zeitgeistes gegen die chinesische Kultur gesehen werden, der sich Hegel einfach anbequemt hätte. Über die wohl recht engen Grenzen der Textkenntnis des *Laozi* hinweg hat Hegel einen grundlegenden Unterschied in der Gedankenstellung im *Laozi* gesehen – oder vielleicht auch nur geahnt. Sie verbot es ihm, im *Laozi* wie in Heraklit die ‚bleibende Idee' zu sehen, die alles Philosophieren, d.h. am Ende auch sein eigenes durchherrschte.

5. Hegels Kritik an der Ungetrenntheit von Natur und Freiheit (bzw. Geist) und der Begriff ‚ziran' (‚selbst-so') als Natur-Freiheit im Laozi

Bereits Kant warnt in der kleinen Schrift über *Das Ende aller Dinge* vor philosophischen Ungeheuern, mit denen es der ‚nachgrübelnde Mensch' zu tun bekommt, wenn er in die Mystik gerät,

> wo seine Vernunft sich selbst, und was sie will nicht versteht, sondern lieber schwärmt, als sich, wie es einem intellektuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb den Grenzen dieser eingeschränkt zu halten. Daher kommt das Ungeheuer vom System des Laokiun [scil. Laozi, G.W.] von dem höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll: d.i. im Bewußtsein, sich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zusammenfließen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit, verschlungen zu fühlen; von welchem Zustande die Vorempfindung zu haben, sinesische Philosophen sich in

[51] Cf. F. Capra, *The Dao of Physics*, London ³1982, 128.

[52] Cf. vom Verfasser, *Bu yan zhi jiao yu anshi: dui Laozi yu Helakelite de bijiao yanjiu* [*Wordless Teaching – Giving Signs: Laozi and Heraclites. A Comparative Study*], Übers. Sun Shangyang, in: Zhongguo zhexue shi 3–4/1995, 21–30. Cf. weiter unten, Kap. 8.

[53] Cf. e.g. *Sämtliche Werke* 11, 104.

> dunklen Zimmern, mit geschlossenen Augen, anstrengen, dieses ihr Nichts zu denken und zu empfinden.[54]

Kants Kritik an der ‚Vernichtung der Persönlichkeit' entspricht Hegels folgende Kritik an der ‚Verachtung des Individuums'. In der *Philosophie der Geschichte* kommt Hegel u.a. auf die ‚große Immoralität' der Chinesen zu sprechen, die dafür bekannt seien, ‚zu betrügen, wo sie nur irgend können':

> Sie verfahren dabei auf eine listige[55] und abgefeimte Weise, so daß sich die Europäer im Verkehr mit ihnen gewaltig in Acht zu nehmen haben. Das Bewußtsein der moralischen Verworfenheit zeigt sich auch darin, daß die Religion des Fo [scil. Buddha, G.W.] so sehr verbreitet ist, welche als das höchste und absolute, als Gott, das Nichts ansieht, und die Verachtung des Individuums als höchste Vollendung aufstellt.[56]

Hegels Ausführungen über die chinesische Religion schließen mit den Worten: „Das Individuum ist ohne alle eigene Entscheidung und ohne subjektive Freiheit."[57]

Das Prinzip der Individualität ist für Hegel in der chinesischen Welt noch nicht erreicht; dem Individuum fehlt die Unabhängigkeit.[58]

Der höhere Standpunkt der Freiheit des Individuums wird für ihn erst in der griechischen – und noch mehr in der christlichen – Welt erreicht.[59]

In China ist die Individualität, ‚weil die Freiheit mangelt',[60] ‚nicht fest'[61], der Mensch ‚hat keinen Halt in sich'.[62]

Das „Moment der Subjektivität, das will sagen, das sich in sich Reflektieren des einzelnen Willens gegen die Substanz [...] ist hier noch nicht vorhanden"[63]. Es gibt – so Hegel – noch keine subjektive Freiheit.[64] Vielmehr besteht eine unterschiedslose „Einheit von Substanzialität und subjektiver Freiheit"[65]. Das Subjekt wird mit der Substanz in

[54] I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, in: *Werke in sechs Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. VI, Darmstadt 1966, 185.

[55] Cf. dazu H. v. Senger, *Strategeme*, Bern ^{4}1996 sowie ders. (Hrsg.), *Die List*, Frankfurt/M. 1999, darin insbes. die Einführung v. Sengers: *Die List im chinesischen und abendländischen Denken*.

[56] *Sämtliche Werke* 11, 182.

[57] *Sämtliche Werke* 15, 354.

[58] Cf. *Sämtliche Werke* 11, 183.

[59] Cf. *Sämtliche Werke* 17, 152 u. 153.

[60] *Sämtliche Werke* 11, 174.

[61] Cf. l.c. 152.

[62] *Sämtliche Werke* 15, 353.

[63] *Sämtliche Werke* 11, 169.

[64] Cf. l.c. 151.

[65] L.c. 164.

eins gesetzt, „worin es dann aufhört als Subjekt zu sein“ und „ins Bewußtlose verschwindet“.[66] Darin sieht Hegel das Grundverhältnis in der chinesischen Religion wie in den orientalischen Religionen überhaupt.[67]

> In dieser Identität des Geistes mit der Natur ist die wahre Freiheit nicht möglich.[68] In der asiatischen Rasse beginnt [...] der Geist allerdings schon zu erwachen, sich von der Natürlichkeit zu trennen. Diese Trennung ist aber noch keine scharfe, noch nicht die absolute. Der Geist erfaßt sich noch nicht in seiner absoluten Freiheit [...][69]

Die Freiheit aber ist die „höchste Bestimmung des Geistes“[70], sie ist das „Wesen des Geistes“.[71] In den orientalischen Religionen ist die „Erhebung des Geistes über das Natürliche noch nicht konsequent durchgeführt“[72], der „Geist hat das Natürliche noch nicht vollständig unterworfen“.[73]

In Wahrheit ist der Geist nach Hegel nicht natürlich, „er ist nur das wozu er sich macht; die nicht hervorgebrachte, natürliche Einheit ist die geistlose [...]“.[74] Das Natürliche ist das Geistlose, „Die Natürlichkeit ist das, worin der Mensch nicht bleiben soll. Die Natur ist böse von Hause aus [...]“ (sic! G.W.)[75] Die Natur ist die „Idee in der Form des Andersseins“[76], sie ist das „Andere des Geistes“.[77]

Kurzum: Der Mangel der orientalischen Welt im allgemeinen und der chinesischen als ihrer niedrigsten Stufe im besonderen besteht für Hegel darin, daß sich der Geist „nur als *natürliche* [Hervorhebung vom Verfasser] Geistigkeit“[78] zeigt.

Eingedenk dessen, daß die Freiheit das Wesen des Geistes ist, könnte man deshalb auch sagen, daß sich in der chinesischen Welt die Freiheit ‚nur‘ als natürliche Freiheit zeigt. Das Moment ihrer Natürlichkeit ist für Hegel das Moment ihrer ‚Geistlosigkeit‘.[79]

Nun trifft Hegels Kennzeichnung des orientalischen, insbesondere des chinesischen Geistes, als natürlichen Geistes bzw. der Freiheit als

[66] Cf. *Sämtliche Werke* 17, 153.
[67] Cf. l.c.
[68] *Sämtliche Werke* 10, 75.
[69] L.c.
[70] Cf. *Sämtliche Werke* 12, 152.
[71] Cf. *Sämtliche Werke* 10, 30 u. *Sämtliche Werke* 11, 44.
[72] Cf. *Sämtliche Werke* 15, 275.
[73] L.c.
[74] *Sämtliche Werke* 19, 100.
[75] L.c. 101.
[76] *Sämtliche Werke* 9, 49.
[77] *Sämtliche Werke* 4, 134.
[78] *Sämtliche Werke* 11, 159.
[79] Cf. l.c. 185.

natürlicher Freiheit durchaus auf den klassischen Daoismus und insbesondere auf Laozi (sowie auf Zhuangzi) zu. Dennoch ist der Unterschied zur Gedankenstellung im *Laozi* ein fundamentaler. Er steckt in dem Wörtchen ‚nur': was für Hegel ein *defizienter* Modus des Geistes, bzw. der Freiheit ist, nämlich deren Natürlichkeit, ist im *Laozi* gerade deren *eminenter* Modus.[80]

Dies möchte ich im folgenden in der hier gebotenen Kürze anhand des Begriffs *ziran* demonstrieren. Dabei möchte ich mich hier auf den Begriff *ziran* im *Laozi* beschränken, und zwar auf die bereits weiter oben[81] näher erörterte Stelle, die als *locus classicus* des Vorkommens von *ziran* im klassischen Daoismus gilt, das Ende des 25. Kapitels des *Laozi*: *dao fa ziran* 道法自然 .

Meines Erachtens sind beide Übersetzungsalternativen, nach denen *ziran* entweder durch Natur oder durch Freiheit bzw. Spontaneität übersetzt wird, ihrer jeweiligen Einseitigkeit wegen unangemessen. Beide Terme haben in der westlichen Philosophie unterschiedliche, wenn nicht gar entgegengesetzte Bedeutungen – wie z.B. in der Hegelschen Philosophie –, so daß die ‚Übersetzung' des *ziran* durch jeweils eine der beiden Alternativen notwendigerweise allein durch die Übersetzung zu einseitigen Fehlinterpretationen führen muß. Die einzige Möglichkeit einer Verdeutlichung der ‚wörtlichen' Übersetzung ‚selbst-so' scheint deshalb die Zuhilfenahme einer – für das Hegelsche Ohr – *contradictio in adiecto* zu sein: *ziran* entspricht ‚freier Natur' oder ‚natürlicher Freiheit'. Da aber auch diese Wendung unter Umständen noch falsche Assoziationen wecken könnte, wäre als Hilfs-Übersetzung für *ziran* wohl ‚(*von*)-selbst-so(*verlauf*)end' (*natürlich – frei(heit)lich*) vorzuziehen.[82]

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, daß der Begriff *ziran* ein Leitbegriff nicht nur im *Laozi*, sondern im gesamten Daoismus und Neodaoismus und darüber hinaus auch im Chan-Buddhismus ist und so in der Tat als Schlüsselbegriff zur Eröffnung des chinesischen Geistes angesehen werden kann. Hegels Kennzeichnung der „natürlichen Geistigkeit" bzw. Freiheit des chinesischen Geistes trifft also – mehr als er dies aufgrund seiner sehr begrenzten Kenntnis überhaupt wissen konnte – das Zentrum.

[80] Nach H. Roetz hat keiner die ‚Universismus-These' der Einheit des Geistes mit der Natur bündiger formuliert als Hegel. Cf. H. Roetz, Mensch und Natur im alten China, l.c. 23 ff. Roetz hält diese These für falsch. Ich halte diese These für richtig, die Herabwürdigung des chinesischen Geistes, die Hegel daraus schließt jedoch für verfehlt.

[81] Cf. Kap. 6.

[82] Cf. weiter oben, Kap. 6.

Äußerst fragwürdig ist freilich die mit dieser Kennzeichnung verbundene Bewertung, d.h. Abwertung. Hier scheidet sich an einem entscheidenden Punkt der chinesische Geist einerseits und der, durch die kritische Trennung von subjektiver Freiheit und objektiver Natur bzw. von freien Subjekten und Naturobjekten gekennzeichnete abendländische Geist der Neuzeit andererseits, als deren Hauptvertreter u.a. Hegel anzusehen ist. Es gilt, diesen Unterschied festzuhalten und die Differenzen herauszuarbeiten, dabei allerdings – soweit irgend möglich – schnelle Bewertungen zurückzuhalten.

Kapitel 8

Heraklit und Laozi – Sagen ohne zu sagen

Eine komparative Studie

1. Einführende Bemerkungen. Komparative Studien: Notwendigkeit und Gefahr

In Kants *Logik* heißt es: „Um aus Vorstellungen Begriffe zu machen, muß man also *komparieren*, *reflektieren* und *abstrahieren können* ...“[1] Durch das *Komparieren* bemerkt man nach Kant zuerst, worin sich die Vorstellungen voneinander *unterscheiden*, durch das *Reflektieren* findet man dann heraus, was ihnen *gemeinsam* ist. –

Ich denke, daß die philosophische Komparation in Form komparativer[2] interkultureller Studien – bisher noch fast gänzlich unbekannt in den philosophischen Seminaren deutscher Universitäten – eine unabdingbare Voraussetzung philosophischer Reflexion ist, um sich aus bloßen Vorstellungen einen Begriff von östlichem Denken zu machen.[3]

Der Ost-West-Dialog in der Philosophie ist an der Zeit; aber ich sehe zwei Gefahren in ihm.

Die *1. Gefahr* ist die der vorschnellen *Identifikation* des Fremden mit dem Eigenen. Die Gefahr dieser ‚Let‘s come together‘-Mentalität besteht gleichsam darin, Fremdes in so überschwenglicher *Xenophilie* zu umarmen, daß es dabei erdrückt wird. Deshalb sollte das Motto komparativer Studien das Wort aus Shakespeares *King Lear* sein: „I’ll teach you differences“. Es ist notwendig zu vergleichen, aber das heißt zunächst Differenzen herauszuarbeiten und so voreiligen Identifikationen entgegenzuwirken, Identifikation der Art: ‚*dao* ist *logos*‘, ‚Gott ist *logos*‘, ergo.: ‚*dao* ist Gott‘. Das Geschäft des Philosophen ist es dagegen bekanntlich, Fragen vor schnellen Antworten in Schutz zu nehmen.

[1] Kant, *Jäsche-Logik*, S. 6, Anm.

[2] Ich ziehe den Ausdruck ‚komparative Studien‘ dem Ausdruck ‚vergleichende Studien‘ vor, weil letzterer leicht dem Mißverständnis Vorschub leistet, beim Komparieren als einem Vergleichen komme es darauf an, das Gleiche herauszuarbeiten.

[3] Cf. dazu auch die überzeugenden Ausführungen von J. Fleming im Nachwort seines Buches, *I Ching Philosophy*, Taiwan 1999, 227–244.

Die *2. Gefahr* ist umgekehrt die der Überbetonung der *Differenz* bzw. des Widerspruchs zwischen Fremdem und Eigenem. Hier besteht die zweifellos größere Gefahr intellektueller *Xenophobie*, die hinter dem noch immer dominanten, bornierten Euro- bzw. Germanozentrismus steckt. Sie verhindert nicht nur jede Umarmung – die u.U. (vive la differance!) ja auch sehr fruchtbar sein kann – sondern jede Form der ‚Kopulation'. Hier hilft die Reflexion auf das Gemeinsame.

Kein Zweifel: China ist als Zentrum des *oriens extremus* extrem verschieden; die Differenzen sind exorbitant, aber dennoch ist die chinesische Denk- und Lebenswelt nicht extramundan.

Kurzum: Es gilt den Weg zwischen der Überbetonung der *Identität* einerseits und der *Differenz* andererseits einzuschlagen. Wenn ich recht sehe, führt er zu dem, was man *Identität in der Differenz*, d.h. *Entsprechung* nennen könnte. Was ‚Entsprechen' heißt, kann vielleicht am besten verdeutlicht werden durch das Sprechen. Sprechen im allgemeinen – nicht nur das Gespräch mit dem Osten im besonderen – ist ein Übersetzen, der Versuch eines Hinübersetzens und Sichversetzens in eine entsprechende, mehr oder weniger ähnliche, d.h. auch in eine verschiedene, nicht aber in eine *gänzlich* verschiedene Welt. Vielleicht kommt es darauf an, ein solches Gespräch, nicht *führen* zu wollen, sondern uns ganz auf es einzulassen und, voneinander ‚hörend' zu erkennen, daß wir ein solches Gespräch *sind*.[4]

2. Heraklit

2.1 Heraklit und Laozi – Vergleichende Fragen

Zur selben Zeit als ich an meinem Heraklit-Buch[5] arbeitete, begann ich zusammen mit Sinologen aus Bochum und Bonn und einem chinesischen Freund, *Laozi* im ‚Original' zu ‚buchstabieren'. Im Laufe der Jahre verstärkte sich der Verdacht, daß – sollte es überhaupt möglich sein, die europäische Philosophie mit *altchinesischem* Denken zu vergleichen – es das vormetaphysische *altgriechische* Denken der Vorsokratiker wäre. So bemerkte z.B. auch der Sinologe R. Trauzettel eine vorsokratische Prägung in der Chinesischen Philosophie von ihren Anfängen im Altertum bis zum 11. Jahrhundert n.u.Z.[6] Stimmt das, was D. L. Hall und R. T. Ames sagen: „Mutatis mutandis, China is characteristically

[4] Cf. Hölderlin, *Friedensfeier.*

[5] Cf. G. Wohlfart, *Also sprach Herakleitos*, Freiburg–München 1991.

[6] Cf. Trauzettel, *Denken die Chinesen anders?* In: Saeculum 1, 1990, 82.

‚Heraclitian'"?[7] War insbes. Heraklit – der in neuer Zeit von Hegel bis Nietzsche und Heidegger einflußreichste Vorsokratiker – wirklich ein „Greek Taoist" wie F. Capra ihn nannte?[8]

Was macht – bei kritischem Lichte besehen – Heraklit, den großen Anfänger westlicher Philosophie[9] und Logos-Denker vergleichbar mit Laozi, dem chinesischen Denker wortloser Weisheit?

Die Tatsache, daß jede direkte oder indirekte wie auch immer geartete Verbindung zwischen beiden auszuschließen ist, macht allein einen Vergleich noch nicht unmöglich. Aber hüllt nicht die Tatsache, daß die *ipsissima verba*, d.h. die Originaltexte beider Denker – gänzlich unabhängig voneinander – vermutlich unwiederbringlich im dunklen Brunnen der Vergangenheit versunken sind, das Denken beider Denker in undurchdringliches Dunkel? Kommt ein Vergleich beider nicht einem Vergleich zweier Kühe in schwarzer Nacht gleich, um an ein Wort Hegels zu erinnern?

Auch nach der Entdeckung der ‚Refutation' des Hippolyt auf dem Berg Athos im Jahre 1842 einerseits und nach der Auffindung der Seidenmanuskripte in Mawangdui im Jahre 1973 sowie der Bambustexte in Jingmen im Jahre 1993 andererseits, bleibt die *ars interpretandi* im Fall Heraklit wie im Fall Laozi eine *ars coniecturalis*.

Aber – so möchte man einwenden –: Ist dies nicht mehr oder weniger immer der Fall? Text bedarf der Interpretation, aber: truth *lies* in interpretation – im doppelten Sinn des Wortes.[10]

Versuchen wir also trotz allem – sozusagen unsere Augen an die Dunkelheit gewöhnend – beide großen Alten etwas näher zu betrachten.

Eines scheint klar zu sein: *Heraklit* war kein Metaphysiker im platonisch-aristotelischen Sinne des Wortes. Wenn so etwas wie ‚Metaphysik' bei Heraklit zu finden sein sollte, dann eine solche im ursprünglichen Sinne des Wortes ‚meta': eine ‚*Meta*physik' *inmitten* der ‚Physik' (bzw. inmitten des Physischen). Bei Heraklit ist noch kein ‚transcendental pretence'.[11] Bei Heraklit ist noch keine metaphysische Kluft zwi-

[7] Cf. D. L. Hall, R. T. Ames, *Anticipating China*, Albany/NY 1995, 40.

[8] Cf. Capra, *The Tao of Physics*, London ^{3}1992, 128.

[9] Zu der Frage, ob das Wort *philosophos* zuerst in Fragment B 35 des Heraklit vorkommt cf. vom Verfasser: *Das Weise – Bemerkungen zur anfänglichen Bedeutung des Begriffs der Philosophie im Anschluß an Heraklits Fragment B 108*, in: Philosophisches Jahrbuch, Bd. 98, 1991.

[10] Cf. dazu weiter oben, Kap. 6.

[11] Cf. D. L. Hall, R. T. Ames, *Anticipating China*, Albany/NY 1995, XVII, 103 etc.

schen einer Welt und einer ‚Hinter-Welt' im Nietzscheschen Sinne[12], keine Kluft zwischen Phänomenon und Noumenon, zwischen Anschauung und Begriff. Bei Heraklit sind die ‚beiden Stämme der menschlichen Erkenntnis' – wie Kant sie nannte, noch *zusammengewachsen*. Seine Begriffe sind oft an sehr *konkrete* Bilder geknüpft, insbesondere dort, wo sich der Heraklitische Logos auf den Homerischen Mythos bezieht und sich von ihm abstößt. Man denke etwa an den für das Heraklitische Denken zentralen Begriff der *harmonia*, der bei ihm noch nicht im musikalischen Sinn zu verstehen ist, sondern sich von der Holzbearbeitung und vom Schiffsbau her versteht[13]. Heraklits Nähe zur ‚Lebenswelt' ist immer wieder erstaunlich.

Aber ist das – *mutatis mutandis* – nicht auch der Fall im *Laozi*? Ist das ‚Ineinander von Denken und Wahrnehmen', das R. Tauzettel als ein Charakteristikum chinesischen Denkens erkennt,[14] nicht bei Heraklit ebenso deutlich wie im *Laozi* – und im übrigen auch im *Zhuangzi*? War Laozi nicht auch ein Vor- oder besser gesagt Nichtmetaphysiker, wenn man unter dem *Meta*physischen eine Sphäre ‚*hinter*' oder ‚*nach*' oder ‚*über*' dem Physischen i.e. Diesseitig-Weltlichen versteht?

Dachte Laozi nicht auch durchaus konkret?[15]

Ich erinnere z.B. an Kapitel 11 im *Laozi*, wo der scheinbar sehr abstrakte Begriff *wu* 無 sehr konkret veranschaulicht wird.[16]

Heraklit macht nicht viele Worte. Seine Worte sind karg. Sie sind wie Granitblöcke, philosophische Brocken von lapidarer Wucht. Die auf uns gekommenen Fragmente sind hart gefügt wie eine Trockenmauer aus Bruchstein. In der Fuge zeigt sich die ‚harmonia' des kunstvollen Baus.[17]

Ist das – *mutatis mutandis* – nicht auch der Fall im *Laozi*? Könnte der Anfang von Kapitel 23: *xi yan ziran* 希言自然 , ‚karges Wort selbst-so' nicht geradezu als Motto des *Laozi* angesehen werden?[18]

[12] Cf. vom Verfasser die Interpretation von Frgm. B 108 in: „Das Weise ...", l.c.

[13] Cf. Heraklit, Fragm. B 8 u. Homer, Od. 5.245 ff.

[14] Cf. R. Trauzettel, *Denken die Chinesen anders?* L.c. 88.

[15] Ibid. Ich kann weder im *Laozi* noch im *Zhuangzi dao* als ein ‚abstraktes metaphysisches Urprinzip' erkennen. Cf. dagegen H. Roetz, *Mensch und Natur im alten China*, Frankfurt/M.–Bern–New York 1984, 229.

[16] Cf. Kap. 2 dieses Buches.

[17] Cf. e.g. den Anfang von Frgm. B 114, wo sich erst durch die Zusammenziehung der beiden ersten Wörter der Sinn ergibt.

[18] H.-G. Möller übersetzt: ‚Stille Rede – eigner Lauf'. In: *Laotse, Tao Te King*, hrsg. v. H.-G. Möller, Frankfurt/M. 1995, 203. Wenn Möller im Zusammenhang mit dem *ziran* von einem ‚Mechanismus' und von der ‚Vorstellung eines perpetuum mobile' spricht, so vermag ich dieser Interpretation nicht zu folgen. Cf. ibid.

Werfen wir noch einen Blick auf den Stil *Heraklits*. Deichgräber hat auf die rhythmischen Elemente im Logos des Heraklit hingewiesen.[19] Seine Nähe zur Poesie, insbesondere zu Aischylos ist wohlbekannt. Hat Heraklit auch nicht den Tiefsinn des Wortspiels entdeckt – wie Gadamer meinte –, dieses Verdienst kommt zweifellos Homer zu, so hat er doch zuerst die philosophische Bedeutung des doppelsinnigen Wortes erfaßt, das Sinn und Gegensinn in sich vereint.[20] Heraklits *Logos* ist oft *analogisch*.

Ist das – *mutatis mutandis* – nicht auch der Fall im *Laozi*?[21] Man denke nur an Karlgrens Studie über die poetischen Elemente im *Laozi*[22].

Wie auch immer: Philosophie und Poesie sind für Laozi wie für Heraklit offenbar zwei Seiten einer Münze.[23]

Sind Laozi und Heraklit nicht beide – *mutatis mutandis* – große ‚Anfänger' der Dialektik?

Um nicht im Halbschatten der Vagheit zu verbleiben, in dem alles mit allem eine gewisse Ähnlichkeit hat, möchte ich im folgenden etwas genauer zusehen und mich zunächst (Kap. 2.2) auf Heraklit, insbesondere auf dessen Fragment B 93 konzentrieren, um dann (Kap. 3) näher auf Laozi einzugehen.

2.2 ‚Semantik' in Heraklits Fragment B 93

Kein Zweifel: Von den großen Anfängen der westlichen Philosophie an, insbesondere von dem großen ‚Anfänger' Heraklit an, hatte der *logos*, das Wort, einen Vorrang vor der *sige*, dem Stillschweigen. Aber trotz dieses sogenannten westlichen ‚Logozentrismus' gab es von Anfang an ein Bewußtsein, daß das Schweigen das Weiseste sei, das der Mensch

[19] K. Deichgräber, *Rhythmische Elemente im Logos des Heraklit*, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1962, Nr. 9.

[20] Cf. e.g. Heraklit Frgm. B 48, ‚Nun ist der Bogen dem Namen nach Leben, in der Tat aber Tod' (Übersetzung Snell), wo Heraklit den Doppelsinn des gr. *bios* bedenkt, das – verschieden akzentuiert – sowohl ‚Bogen' als auch ‚Leben' bedeutet.

[21] Cf. e.g. Laozis Spiel mit den Worten *dao* 道 und *da* 大 in Kap. 25 und mit dem Wort *dao* am Ende von Kap. 53.

[22] Cf. B. Karlgren, *The Poetical Parts in Lao-tsi*, Göteborgs Högskolas Arsskript XXXVIII, 1932:3, cf. auch M. Morrison, *The Poetic Element in the Lao Tzu*, in: Tamkang Review 11 (1981), 391–420.

[23] Im Blick auf die zeitgenössische westliche Philosophie scheint die Rede von einer ‚Philosophie' Laozis noch mehr verfehlt als die von einer ‚Philosophie' Heraklits. Im Blick auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes kann wohl aber bei Laozi *per analogiam* von Philosophie im weitesten Sinne die Rede sein.

ersinnen könne.[24] Themistokles erzählt, daß die an das Wohlleben gewöhnten Ephesier einstmals berieten, was zu tun sei, um den Lebensunterhalt in der von den Persern belagerten Stadt zu sichern.

> Als sie darüber alle versammelt waren, nahm ein Mann namens Heraklit Gerstengrütze, mischte sie mit Wasser und aß sie unter ihnen sitzend, und dies war eine stillschweigende Lehre dem ganzen Volk.[25]

Bei Heraklit, dem großen Denker des *logos*, kommt es auch auf das an, was er durch das Nichts-sagen sagt. Zu denken ist hier zuerst an das berühmte Fragment B 93, das man als Grund-Satz der vorplatonischen bzw. voraristotelischen Sprachphilosophie, wenn nicht als Grund-Satz der Semantik bzw. Semiotik überhaupt ansehen kann.

Das Fragment handelt, ohne ihn *expressis verbis* zu nennen, von Apoll, dem mantischen Gott, der weder ausspricht, enthüllt, noch verhüllt, sondern Zeichen gibt. Seine Kunstgaben sind weder bloß ‚logisch', noch nur ‚kryptisch', sondern ‚semantisch'. Er gibt nicht-redend redend, Winke.

Fragment B 93 lautet: „Ho anax, hou to manteion esti to en Delphois, oute legei oute kryptei alla semainei."[26] Guthrie übersetzt: „The Lord, who owns the oracle at Delphi, neither speaks nor hides his meaning, but indicates it by a sign."[27] *Manteion* bedeutet ‚Orakel', hier der Sitz des Orakels in Delphi. *Ho anax*, der Herr, dem das Orakel in Delphi gehört, ist Apoll. Das Verb *legein*, verwandt mit dem Nomen *logos*, bedeutet hier so viel wie ‚sagen', ‚sprechen', und das Verb *kryptein*, bedeutet ‚verbergen'[28]. Das Schlüsselwort im Fragment B 93 ist *semainein* – verwandt mit unseren Fremdwörtern ‚Semantik' und ‚Semiotik' – was soviel heißt wie ‚ein Zeichen geben', ‚bedeuten'. Bemerkenswerterweise kann es auch die Bedeutung haben: ‚ein Zeichen oder ein Signal geben', ‚*etwas zu tun*'.[29] *Semeion* ist ein Zeichen von den Göttern, ein Omen, ein Zeichen, etwas zu tun. Der *Semantor* ist einer, der ein Signal gibt, ein Führer oder Kommandeur.[30] Der göttliche *Semantor* ist Zeus, der

[24] Cf. Pindar, Nem. Od., V. 18.

[25] Cf. *Fragmente der Vorsokratiker*, gr. u. dt. v. H. Diels, 1. Bd., Berlin 1934, 144.

[26] Die Hauptquelle ist Plutarch, *De Pyth.* or. 404 D.

[27] W. K. C. Guthrie: *A. History of Greek Philosophy*, Cambridge 1962, Vol. I, 414. Cf. auch M. Marchovich, *Heraclitus, Editio Maior*, Merida, Venezuela, 1967, 51 und G. S. Kirk u. J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1957, 211. Snell, Heidegger, Hölscher, Deichgräber u. Fränkel unter Anderen übersetzen *semainei* durch ‚gibt Zeichen'.

[28] Man denke an das abgeleitete Nomen ‚Krypta'.

[29] E.g. ein Zeichen geben zum Angriff.

[30] Cf. Liddell / Scott / Jones: *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, ‚semaino', ‚semantor' und ‚semeion'.

Vater Apolls; sein *sema*, sein Zeichen ist der *keraunos*, der Blitzstrahl.[31] Ich möchte hervorheben, daß das göttliche *semeion* (Zeichen) und das *manteion* (Orakel) nicht nur Zeichen sind im Sinne von Vor-Zeichen dessen, was *geschehen wird*; in den meisten Fällen zeigen sie, was *zu geschehen hat*.[32] Die Indikation durch ein göttliches Zeichen ist meist ein Imperativ.

Angesichts der hier gebotenen Kürze möchte ich nur noch eine Bemerkung zum Verhältnis von Mantik und Semantik machen. Der Herr des *manteion* wird in Fragment B 93 bestimmt als derjenige, der „oute legei oute kryptei alla semainei". Das *Mantische* ist weder nur das Logische noch nur das Kryptische, sondern das *Semantische*. Apoll enthüllt weder bloß, noch verhüllt er nur, sondern er gibt Zeichen.[33] Dieses *semainei*, dieses Zeichengeben, ist eine verhüllte bzw. verhüllende Enthüllung. Ich stimme Bollack und Wismann zu, wenn sie sagen: „Le discours divin ne dit ni ne cache parce-qu'il dit-et-cache [...]"[34]. Die Sprache des Gottes ist eine „conjonction des signes et du silence", sein *semainei* ein ‚dire d'un non dit', d.h. ein Sagen ohne zu sagen bzw. zu sprechen. Gibt diese Sprache des *Gottes*, die ‚*semantische*' Sprache des ‚*Mantis*' Apollo, der nicht von ungefähr der Musaget, der Musenführer ist, nicht einen Hinweis darauf, was ‚Bedeutung' ursprünglich auch in der Sprache der *Menschen* bedeutet(e)? Spricht Heraklit, der große Anfänger westlicher Philosophie an der Schwelle zwischen Mythos und Logos, nicht selbst noch in der archaisch-poetischen Sprache der Zeichen und Winke, die die Sprache der Götter ist? „Winke sind / Von alters her die Sprache der Götter".[35]

Zurückblickend möchte ich deshalb sagen, daß Heraklits Fragment B 93 ein Licht wirft auf die ursprüngliche Verbindung zwischen ‚*Semantik*' bzw. ‚Semiotik' einerseits und ‚*Mantik*' andererseits. *Logos*, *ratio qua oratio*, was auch immer expressis verbis *ausgesprochen* ist von den *Menschen*, weist zurück auf das, was (unausgesprochen) *gesagt*, d.h. bedeutet, bzw. zu Verstehen gegeben wird von den *Göttern* in ihren *Orakeln*. Diese Orakel sind sozusagen eine *oratio sine oratio*, die Zeichen

[31] Cf. Heraklit, Fragm. B 64. Im Homerischen Hymnus an Apoll. (132) ist es Apoll, der den Menschen die Ratschlüsse des Zeus verkündet.

[32] Cf. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, München 1977, Bd. II, 255–315.

[33] Cf. M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Heraklit*, Frankfurt/M. 1979, Bd. 55, 177 ff. Heideggers spätere Sprachphilosophie, in: *Der Weg zur Sprache*, muß in enger Verbindung zu seinen Reflexionen über Heraklits Fragm. B 93 gesehen werden. Cf. vom Verfasser: *Heidegger's Philosophy of Language*, in: Chinese Culture, Vol. XXXV, No. 4, Dez. 1994 und ders.: *Martin Heidegger* in: *Klassiker der Sprachphilosophie*, hrsg. v. T. Borsche, München 1996, 385–399.

[34] Bollack / Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Paris 1972, 274.

[35] Hölderlin, Rousseau.

und Winke der Götter sind Worte ohne Worte. Kurzum: Sprache in einem weiteren Sinne kann nicht auf Ausgesprochenes reduziert werden; ‚language' ist mehr als ‚lingua' – mehr als ein Sprechakt der Zunge. Sprache im voraristotelischen Sinne von Heraklits Fragment B 93 ist eher zu verstehen als eine ‚*eloquentia rerum*', eine Sprache der Dinge; nicht als eine ‚*eloquentia verborum*', eine Sprache der Worte. Sie ist die ‚*anspruchs*volle' bzw. *ansprechende* göttliche Sprache, nicht die *aussprechende* menschliche Sprache.

3. Laozi

3.1 Praeskription versus Deskription

Ist „jede ernsthafte Auseinandersetzung mit der chinesischen Philosophie auch immer ein Scheitern komparatistischer Versuche",[36] wie mein junger Kollege H.-G. Möller in seiner Doktorarbeit vermutet?

Kein Zweifel: Translation *ist* bereits Interpretation, insbesondere, wenn es um alte chinesische Texte geht. Und – wie gesagt –: ‚truth *lies* in interpretation' – im doppelten Sinne des Wortes. Interpretation bzw. Übersetzung *lügt*, insofern sie gewöhnlich eine Projektion und Überblendung europäischer metaphysischer Terme auf das nichtmetaphysische Denken im alten China impliziert. Ich stimme zu: „Die frühe chinesische Philosophie ist sprachphilosophisch als vormetaphysisch zu bezeichnen."[37] Aber ich frage: Ist das nicht auch – *mutatis mutandis* – der Fall in der vorplatonischen-voraristotelischen griechischen Philosophie?

Ich stimme zu:

> Die Sprache dieser [scil. chinesischen, G.W.] Philosophie operiert noch nicht nach Maßgabe metaphysischer Voraussetzungen. Sprachliches verweist nicht auf Außersprachliches, denn auch das *Sprachliche*, Namen und Rede, ist noch der Gegenstandswelt zugehörig und damit eigentlich *Außersprachliches*.[38]

Aber ich frage: Ist das nicht auch – *mutatis mutandis* – der Fall bei Heraklits Denken der Semantik in Fragment B 93?

Ich stimme zu: „Der vormetaphysische Sprachgebrauch ist durch fehlende Subjektivität des Sprachlichen gekennzeichnet."[39] „Die Spra-

[36] H.-G. Möller, *Die Bedeutung der Sprache in der frühen chinesischen Philosophie*, Aachen 1994, 111.
[37] H.-G. Möller, *Die Bedeutung*, l.c. X.
[38] H.-G. Möller, l.c. 140.
[39] Ibid.

che ist anonym, Autorität steht an der Stelle der Autorschaft."[40] Aber ich frage noch einmal: Sind diese Feststellungen hinsichtlich der chinesischen Sprache – *mutatis mutandis* – nicht auch gültig für das vormetaphysische griechische Sprachdenken, wie ich es weiter oben versucht habe, anhand von Heraklits Fragment B 93 exemplarisch zu verdeutlichen? Auch hier ist Sprache durchaus nicht identisch mit dem *Ausgesprochenen*, mit den von einem Subjekt geäußerten Bestimmungen. Vielmehr scheint die Sprache auch in der Morgendämmerung der griechischen Philosophie als etwas verstanden worden zu sein, das den Menschen *anspricht*, *beansprucht*, *aufruft* und seine Handlungen wie seine Zukunft *bestimmt*. Sprache war keine bloße *Deskription* von Dingen durch einen menschlichen *Autor*, sondern vielmehr eine *Praeskription* seitens einer – im Falle von Fragment B 93 – göttlichen *Autorität*. Zumindest ist dieser Aspekt der Sprache noch deutlich erkennbar.

Sprache hatte nicht (nur) eine subjektiv-*beschreibende*, sondern (auch) eine objektiv-*vorschreibende* Funktion. Sprache war eher *An*spruch als *Aus*spruch. Sprache war – so verstanden – eher *Bestimmung über den Menschen* als *Bestimmung seitens des Menschen*.

Nur wenn wir *nicht* das vorplatonisch-voraristotelische Sprachdenken in Erwägung ziehen, zu dem u.a. Heraklit gehört, d.h. nur wenn wir die Geschichte der europäischen Sprachphilosophie mit Platons *Kratylos* und mit Aristoteles' *Peri hermeneias* (*De interpretatione*) beginnen lassen – wie dies gewöhnlich geschieht –, nur dann können wir Chad Hansen zustimmen, wenn er sagt, daß „the prescriptive function of language informs the Chinese view of language as the descriptive function informs ours (...)."[41] Was Hansen über die praeskriptive Funktion der chinesischen Sprache sagt, ist nämlich anscheinend in gewisser Hinsicht auch zutreffend für bestimmte Funktionen der altgriechischen Sprache.[42]

Ich fühle mich nicht kompetent genug zu entscheiden, wie weittragend diese erstaunlichen ‚Familienähnlichkeiten' zwischen jenen so verschiedenen Sprachen sind. In unserem Zusammenhang sollte nur ein Hinweis gegeben werden, um den vorschnellen Abgrenzungsversuchen einiger Sinologen zu begegnen, nach denen in China ‚alles *ganz anders*' sein soll. Ein erster Blick auf die Sprache und auf die mit ihr untrennbar verbundenen Lebensformen zeigt, daß es sich in der Tat *anders* ver-

[40] L.c. 174.

[41] Ch. Hansen, *Language in the Heart-mind*, in: *Understanding the Chinese Mind. The philosophical roots*, ed. by R. E. Allison, Hongkong 1989, 84.

[42] Hansen hat mir, als ich diesen Text im Jahr 1995 am Centre for Asian Studies an der University of Hongkong vortrug, in diesem Punkt nicht widersprochen.

hält, ein zweiter Blick aber zeigt, daß es sich wohl doch nicht *ganz* anders verhält.

Eine mögliche Verbindungslinie zwischen beiden Sprach- und Denkwelten – so verschieden sie auch sind – könnte die Tatsache sein, daß in beiden Fällen Sprache im kulturellen und religiösen Kontext des *Orakels* zu sehen ist.[43] Was die Verschiedenheit angeht, so scheint eine Differenz darin zu liegen, daß im alten Griechenland das *Orakel* am Ende doch enger an das *Orale* geknüpft zu sein scheint, wohingegen man im alten China zunächst an die *Schrift* in ihrer ursprünglichen Verbindung mit dem Orakel denken mag.

Bevor ich mich nun dem *Laozi* zuwende, möchte ich meine vergleichenden Bemerkungen mit einem Blick auf M. Granets Buch *La pensée chinoise*[44] schließen, das noch immer sehr lesenswert ist.

Nach Granet ist es ein Charakteristikum der chinesischen Sprache, daß das Wort nicht nur eine magische Kraft besitzt, sondern auch einen latenten Imperativ in sich birgt. Granet kennzeichnet das wesentliche Ziel der chinesischen Sprache wie folgt: „Offenbar ist die chinesische Sprache nicht zur Aufzeichnung von Begriffen, zur Analyse von Gedanken, zur logischen Darlegung von Lehren angelegt. Vielmehr ist sie ganz und gar zur Übermittlung gefühlsmäßiger Einstellungen, zum Suggerieren einer bestimmten Handlungsweise, zum Überzeugen und Bekehren geschaffen."[45] Das Ideal eines echten und konkreten Unterrichts ist „die Lehre ohne Worte".[46]

3.2. *Yan* 言 und *bu yan* 不言 im *Laozi*

Ich werde hauptsächlich ausgehen vom *textus receptus*, d.h. von der Standard-Version des Wang Bi in der bekannten Übersetzung von A. Waley[47] und den *Mawangdui*-Seidentexten in der Übersetzung von R. G. Henricks.[48] Aus Zeitgründen werde ich mich auf einige Passagen

[43] Cf. e.g. H.-G. Möller, l.c., X u. 142 ff.

[44] Paris 1993. Nach H. Roetz ist das, was er das ‚universistische Klischee Chinas' nennt, erst durch Marcel Granet zu seiner wahren Salonfähigkeit unter den Wissenschaften gelangt. Cf. H. Roetz, *Mensch und Natur im alten China*, Frankfurt/M.–Bern–New York 1984, 41. M.E. handelt es sich hier – wie bei der durchgängig falschen Zitierweise des Titels von Granets Buch – um ein verkürztes Verständnis.

[45] M. Granet, *Das chinesische Denken*, Frankfurt/M. 1989, 58.

[46] M. Granet, l.c. 57.

[47] A. Waley, ‚*The Way and its Power*', New York, 1958.

[48] R. G. Henricks, *Lao-Tzu, Te-Tao-Ching. A New Translation based on the Recently Discovered Ma-wang-dui Texts*, New York 1989. Henricks Übersetzung ist m.E. die beste englische Wiedergabe der Seidentexte.

beschränken, die das Zeichen *yan* (Wort, sprechen) bzw. dessen Negation *bu* enthalten.[49]

Wenn wir uns die Passagen im *Daodejing* näher ansehen, die sich mit der Bedeutung der Worte bzw. der Rede (*yan*) beschäftigen, so sehen wir, daß Worte zwar ‚skeptisch' betrachtet werden, aber durchaus nicht gänzlich verworfen werden. Auch im *Laozi* werden e.g. die Aussprüche der Alten nicht nur als leere Worte angesehen.[50] In Kapitel 8 des *Laozi* heißt es: „In speaking, the good thing is sincerity".[51] In Kapitel 81 findet sich eine nähere Bestimmung dessen, was unter *xin yan* 信言 – ‚aufrichtigen Worten' – zu verstehen ist: *xin yan bu mei, mei yan bu xin* 信言不美，美言不信. Henricks übersetzt: „Sincere words are not showy; showy words are not sincere."[52] und von den ‚schönen Worten' (*mei yan* 美言) der ‚Sophisten', die zu jener Zeit von Stadt zu Stadt zogen und ihre Dienste anboten, heißt es im *Laozi*: „Beautiful words can be bought and sold."[53] Im Unterschied zu den schlauen, gekünstelten und schönen Worten gilt: „straight words seem crooked"[54] oder wie Henricks übersetzt: „Correct words seem to say the reverse [of what you expect them to say]"[55] „Great eloquence seems to stammer"[56]. Der weise Mann macht nicht viele Worte: „To rarely speak – such is [the way of] Nature."[57] Wenn Worte benutzt werden, sollten es ‚sparing words' und ‚sincere words' sein.

Aber redet der in Wahrheit Wissende, der Weise überhaupt oder gilt nicht vielmehr: „Those who know don't talk about it, those who talk don't know it"?[58] Ich halte die folgende Passage aus Kapitel 2, die in Kapitel 43 wiederholt wird, für besonders interessant in unserem Zu-

[49] Insgesamt kommt das Zeichen *yan* 21mal im Standardtext vor, und zwar in den Kapiteln: 2, 5, 8, 17, 22, 23, 27, 31, 41, 43, 56 (2x), 62, 66, 69, 70 (2x), 73, 78 u. 81 (2x). Einige Stellen sind in unserem Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung.

[50] Cf. e.g. Kap. 22, 41 u. 69.

[51] Henricks, l.c. 202. Das Zeichen *xin* 信 – ‚sincerity', das nicht weniger als 15mal im *Daodejing* vorkommt, hat als ein Bestandteil das Zeichen *yan* 言 ‚word'.

[52] R. G. Henricks, l.c. 158.

[53] R. G. Henricks, l.c. 146.

[54] A. Waley, l.c. 238.

[55] R. G. Henricks, l.c. 182.

[56] Kap. 45, R. G. Henricks, l.c. 112.

[57] Kap. 23 R. G. Henricks*,* l.c. *234.* Ich bevorzuge eine wörtliche Übersetzung des Anfangs von Kap. 23: *xi yan ziran* – ‚Karges Wort' oder ‚wenige Worte selbst-so'. *Ziran* sollte entweder wörtlich durch ‚selbst-so' bzw. ‚von selbst so verlaufend' oder durch ‚Natur-Freiheit' bzw. ‚natürlich-spontan' wiedergegeben werden. Cf. weiter oben, Kap. 4 und Kap. 6.

[58] Kap. 56, R. G. Henricks, l.c. 134.

sammenhang: *bu yan zhi jiao* 不言之教 (wordless teaching). In beiden Kapiteln steht das *bu yan* mit dem *wuwei* 無爲 (no action) in Verbindung. Henricks übersetzt Kapitel 2: „Therefore the sage dwells in nonactive affairs and practices the wordless teaching."[59] und Kapitel 43: „The wordless teaching, the benefit of taking no action."[60] Wie im *Laozi* in den oben zitierten Anfangsworten des Kapitels 56 heißt es im *Zhuangzi*: „Those who know do not speak, those who speak do not know".[61] Der Weise lehrt ohne Worte, er schweigt, aber sein Schweigen ist beredt. He „says nothing yet says something, says something yet says nothing."[62] Der weise Mann kann schweigsam sein wie ein tiefes Wasser und doch kann sein Schweigen durchdringend sein wie Donner.[63] Sprache in ihrer höchsten Form bedarf nicht der (ausgesprochenen) Sprache i.e. der Worte. Tun in seiner höchsten Form bedarf nicht des (absichtlichen, selbstbewußten) Tuns, bzw. der Tat. Höchste Rede ist wortlose Rede „Speech that is not spoken [...]" *bu yan zhi yan* 不言之言.[64]

Am Ende dieser Anthologie möchte ich auf eine Passage aus Kapitel 73 des *Daodejing* hinweisen, das an Kapitel XVII, 19 der *Lunyu* des Kongzi erinnert. An dieser *Laozi*-Stelle heißt es: „The way of Heaven is not to fight yet to be good at winning – not to speak [*bu yan*, G.W.] yet skillfully to respond."[65] Ich denke an die berühmte Passage aus den *Lunyu*, wo es heißt: „What does Heaven ever say? Yet there are the four seasons going round and there are the hundred things coming into being. What does Heaven ever say?"[66]

4. Schlußbemerkung: Die Sprache des Himmels und die Sprache Gottes

Am Ende dieses Kapitels möchte ich noch einige wenige Worte über die Probleme komparativer Studien sagen. Ist nicht jeder Vergleich ein Vergleich von Dingen, die unvergleichbar sind, um mit Nietzsche zu

[59] R. G. Henricks, l.c. 190.
[60] R. G. Henricks, l.c. 108.
[61] *The Complete Works of Chuang Tzu*, translated by B. Watson, New York–London 1968, 152.
[62] *Zhuangzi*, Kap. 2, Watson, l.c. 46.
[63] Cf. *Zhuangzi*, Kap. 11.
[64] Cf. *Zhuangzi*, Kap. 24, Watson, l.c. 271.
[65] *Laozi*, Kap. 73. R. G. Henricks, l.c. 172.
[66] Confucius, *The Analects*, transl. by D. C. Lau, Hongkong 1983, 177. R. Moritz sagt im Vorwort zu seiner Ausgabe der ‚Gespräche', daß diese Beschreibung des Himmels im Kap. 19 wahrscheinlich auf eine Strömung innerhalb des Konfuzianismus zurückzuführen ist, die sich erst im 3. Jh. v.u.Z. herausbildete. Cf. Konfuzius, *Gespräche*, übersetzt und herausgegeben von R. Moritz, Leipzig 1982, 17.

reden? Ist die ‚wortlose Lehre' im *Laozi* und bei den anderen chinesischen Alten wirklich vergleichbar mit Heraklits Rede vom ‚Zeichen-Geben'? Unter einem bestimmten Aspekt mag dies der Fall sein, aber bei einer Veränderung des Blickwinkels kann es zu einem ‚Aspektwechsel' kommen, um mit Wittgenstein zu reden. Was auf den ersten Blick nach einer ‚Familienähnlichkeit' aussah, erscheint nun auf den zweiten Blick ‚verfremdet'. Was auf einen Blick wie ein Hasenkopf aussieht, sieht auf den nächsten Blick wie ein Entenkopf aus.[67] Und was hat schon ein Hase mit einer Ente zu tun?

Wie verhalten sich deshalb Identität und Differenz zueinander in dem vorhergehenden Vergleich von altchinesischem Sprechen und Denken einerseits und altgriechischem Verständnis der Semantik andererseits? Sie scheinen offenbar die Überzeugung zu teilen, daß Sprache – in einem weiteren Sinne – ursprünglich nicht eine *Deskription* von *Objekten* seitens menschlicher *Subjekte* als *Autoren* ist, sondern eher eine *Präskription* seitens einer nicht-menschlichen *Autorität*. Hier jedoch scheinen auch die Differenzen zu liegen. Im alten Griechenland ist diese Autorität der *Gott*, in Heraklits Fragment B 93 der Gott Apollo. Im alten China ist diese Autorität *tian* 天, der Himmel, oder *sheng ren* 聖人, der Weise, der die Sprache des Himmels spricht. Marcel Granet sagt sehr richtig: „Chinesische Weisheit ist eine unabhängige und durchaus menschliche Weisheit. Der Begriff eines Gottes spielt keine Rolle in ihr."[68] Das ist nicht nur richtig hinsichtlich des *Laozi* und des *Zhuangzi* und dessen Editor und Kommentator, des Neo-Daoisten Guo Xiang. Es ist e.g. auch richtig hinsichtlich des Kongzi, des Xunzi und des einflußreichen Neo-Konfuzianers Zhu Xi, der sagte, daß die Leute manchmal meinten, daß es da oben im Himmel eine Person gebe, die die Bösen bestrafe, daß dies aber sicherlich falsch sei.

Verfehlt ist sicherlich die auch heute mitunter noch vertretene Auffassung, der christliche Gott sei im chinesischen *tian* präfiguriert, eine Auffassung, die zu Zeiten der jesuitischen Anfänge der europäischen Sinologie in Form des sogenannten ‚chinesischen Figurismus' vertreten

[67] Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Teil II, Kap. XI.

[68] M. Granet, *Das chinesische Denken*, l.c. 320. Die archaische Religion mag eine Ausnahme sein. Cf. J. Ching in: H. Küng / J. Ching: *Christentum und chinesische Religion*, München 1988, 29 ff. Cf. auch die detaillierte Darstellung bei H. Roetz, *Mensch und Natur im alten China*, Frankfurt/M.–Bern–New York 1984, §§ 9–18, zum Verhältnis von *tian* 天 und *ren* 人 in der Klassischen chinesischen Philosophie.

wurde. Der bekannte Schluß: ‚*dao* ist *logos*', ‚*logos* ist Gott'[69], ergo ‚*dao* ist Gott' ist ein Kurzschluß.[70]

Bei der Lektüre chinesischer Texte sollten wir vorsichtig sein mit Gott, insbesondere mit dem *christlichen Gott*; wir sollten uns hüten vor jeder erdrückenden theologischen Umarmung. Dies sollte allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir bei der Lektüre chinesischer Texte auch vorsichtig sein sollten mit den *grichischen Göttern*, obgleich hier wenigstens die Gefahr einer theologischen Umarmung infolge missionarischen Eifers geringer ist.[71]

[69] Cf. Johannesprolog.

[70] Ich wage die Angemessenheit der Übersetzung von *logos* durch *dao*, wie sie uns in der chinesischen Übersetzung der Bibel begegnet, zu bezweifeln. *Dao* heißt – will man griechische Terme verwenden – sowohl *logos* bzw. *legein* als auch *(h)odos* ‚Weg'. A. Eckhardt hat in seinem Buch *Laotse. Unvergängliche Weisheit* (1957) an der unhaltbaren Hypothese einer Äquivalenz des chin. *dao* und des christlichen Gottes festgehalten. „Im Grunde genommen bedeutet Tao bei Lao-tse das ewige, ursprüngliche, absolute Sein, die Existenz schlechthin, entspricht also unserem Gottesbegriff." (l.c. 10). Cf. dazu die berechtigte Kritik von F. C. Reiter in *Lao-tzu zur Einführung*, Hamburg 1994, 24–29. Zum Problem des sog. ‚chinesischen Figurismus' zu Anfang der europäischen Sinologie (e.g. bei J. Bouvet) cf. C. v. Collani: *Daoismus und Figurismus, zur Inkulturation des Christentums in China*, in: *Tao-Reception in East and West*, ed. by A. Hsia, Bern 1994, 3–34. Zur Korrespondenz von *dao* und *logos* cf. ferner F. Stevenson, *Selfconcealment of the Origin*: *Lao-Tzu's Tao and Heraclitus ‚Logos'*, in: Tamkang Review 13 (1989), 239–265. Cf. schließlich den Essay von Tao Zhijian *Dao, Logos and Différance*, in A. Hsia, l.c. (1994), 113–123. Der Autor kommt zu dem Ergebnis: „Within the many comparable aspects of the Dao and the Logos we can discern differences of an essential nature" (l.c. 120). Die abwegige und irreführende Meinung A. Forkes: „Wir können es [scil. das *dao*, G.W.] ohne Bedenken mit dem Absoluten, dem An-und-für-sich-Sein, dem reinen oder transzendenten Sein unserer Philosophen gleichsetzen" (A. Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg 1927, 264, zitiert nach Karl Albert und Hua Xue, Hrsg. *Chuang-tse*, *Die Welt*, Dettelbach 1996, 36, Anm. 19 u. 77) darf inzwischen als überholt angesehen werden. Hüten wir uns vor übereilten, metaphysischen Annäherungsversuchen!

[71] Daß dieser missionarische Eifer und ideologische Kolonialismus auch in unserer postchristlichen Zeit noch immer nicht der Vergangenheit angehört, mußte ich bei meinen Koreareisen feststellen, wo das Christentum bekanntlich weitaus stärker vertreten ist als in China oder Japan. Immer wieder – so war in der Zeitung zu lesen – kommt es dort zur Verwüstung buddhistischer Tempel durch fundamentalistische, von ihrer einen alleinseligmachenden Wahrheit erfüllten Christen. Noch einmal sei das große Wort Hölderlins zitiert: „Einig zu sein, ist göttlich und gut; woher ist die Sucht denn / Unter den Menschen, daß nur einer und Eines nur sei?" Hölderlin, *Wurzel allen Übels*. Vielleicht kam der griechische Polytheismus dieser Einsicht in gewisser Hinsicht näher als der christliche Monotheismus.

Kapitel 9

Nietzsche und der Tod des Ego

Ein Essay sowie einige komparative Fragen zum *Laozi*

1. Einleitung: Einführende Bemerkungen zur Nietzsche-Rezeption im fernen Osten

Im 1. Stück von Nietzsches Hauptwerk *Also sprach Zarathustra*, – das zugleich das am meisten rezipierte Werk Nietzsches im fernen Osten ist –, ist von den drei Verwandlungen des Geistes zum Kamel (Du sollst) zum Löwen (Ich will) und schließlich zum Kinde (Es spielt)[1] die Rede.

Überschaut man die Nietzsche-Rezeption im Osten so stellt man fest, daß man vor allem das Löwengebrüll: „Ich will" aus der wilden Weisheit dieses Umwerters aller Werte herausgehört hat.

Nietzsches Lehren vom ‚Willen zur Macht' und vom ‚Übermenschen' (verstanden als Superman), denen man besondere Beachtung schenkte, wurden als Ausdruck eines extremen Egoismus und Voluntarismus verstanden. Die Rezeption Nietzsches war dabei ein Rezept zur eigenen Problembewältigung, d.h. zur Überwindung der ‚tragsamen' Sklaven-Moral des Kamels bzw. des konfuzianischen ‚Du sollst'.

Durch die Rezeption Nietzsches als eines prominenten Vertreters des *modernen Europa* – ausgezeichnet durch Machtwille, Willensfreiheit und starken Individualismus –, konnte er zum Protagonisten eines *modernen China bzw. Japan* erklärt werden, bei dem man die geistigen Waffen zur Umwertung der antiquierten Werte des Ostens zu finden hoffte.[2] Auf Nietzsche trifft zu, was K.-H. Pohl in seinem Aufsatz *Spiel-*

[1] Zu dieser meiner Deutung der dritten Verwandlung cf. vom Verfasser das Nachwort zu: Friedrich Nietzsche, *Die nachgelassenen Fragmente*. Eine Auswahl, hrsg. von G. Wohlfart, Stuttgart 1996.

[2] Die Nietzsche-Rezeption in Ostasien beginnt sehr früh und setzte in Japan bereits 1893 ein, als ein unbekannter Autor eine komparative Studie zu Nietzsche und Tolstoi publizierte. Cf. G. Parkes, *The Early Reception of Nietzsche's Philosophy in Japan*, in: *Nietzsche and Asian Thought*, ed. by G. Parkes, Chicago, London 1991, 177 ff., insbes. 182. Die frühesten Spuren einer ersten Beschäftigung mit Nietzsche

zeug des Zeitgeistes sagt, nämlich daß die chinesische Intelligenz „nach Belieben Entrées aus dem Menu westlichen Denkens ausgewählt hat, ohne dabei Rücksicht auf historisches Werden und kulturelle Kontexte zu nehmen."[3]

Über dem Löwengebrüll des modernen wollenden Ego hat man die dritte und höchste Verwandlung des Geistes zum Kinde meist völlig überhört. Wenn ich recht sehe, handelt es sich bei diesem selbstvergessen spielenden Kinde um ein Geisteskind Nietzsches, nicht als eines Vaters der *Moderne*, sondern als des Großvaters der *Postmoderne*.

Im folgenden werde ich demgemäß versuchen, ein gewandeltes Bild Nietzsches als eines Analytikers des Ego zu skizzieren, in dem der modern – allzumoderne Nietzsche vorpostmoderne Züge annimmt.[4]

Es mag sein, daß ein entscheidender Grund für die einseitige Interpretation Nietzsches als egomaner, megalomaner Proto-Nazi (– Der Wille zur Macht als Wille zur politischen Ermächtigung –) im fernen Osten wie – mit negativem Vorzeichen – im fernen Westen[5] die begrenzte Kenntnis der Schriften Nietzsches ist, die nur zum Teil über-

in China (cf. R. D. Findeisen, *Nietzsche in China*, in: Monumenta Serica, 42 (1994), 547 ff.) lassen sich bis zum Jahr 1902 zurückverfolgen, als Liang Qichao in der 18. Ausgabe der Zeitschrift des ‚Neuen Volkes' Nietzsche in China bekannt machte (cf. auch Yu Longfa, Nietzsche vor und in der 4. Mai-Bewegung 1919 in China, Magisterarbeit Bayreuth 1995). Sowohl vor als auch nach der 4. Mai-Bewegung kam es zu einer intensiven Hinwendung zu Nietzsche. Mehrere Autoren, darunter Wang Guowei, Guo Moruo und Mao Dun haben sich philosophisch bzw. literarisch mit Nietzsche auseinandergesetzt und eine erste Welle der Nietzsche-Begeisterung und Vulgarisierung in China ausgelöst. Die zweite Nietzsche-Welle in China war gekennzeichnet durch die Befürwortung einiger Auffassungen Nietzsches über den Krieg, die in den 30iger und 40iger Jahren verbreitet wurden. Nach Gründung der Volksrepublik 1949 war Nietzsche zunächst tabu. Seit den 80iger Jahren zeichnet sich jedoch eine erneute dritte Zuwendung zu Nietzsche ab, wobei ich persönlich zuerst an Chen Guuying denke. Cf. D. A. Kelly, *The Highest Chinadom: Nietzsche and the Chinese Mind*, 1907–1989, in: *Nietzsche and Asian Thought*, l.c. 151 ff.). Cf. jetzt auch die vor Kurzem von Yu Longfa vorgelegte, von mir betreute Dissertation: *Begegnungen mit Nietzsche. Ein Beitrag zu Nietzsche-Rezeptionstendenzen im chinesischen Leben und Denken von 1919 bis heute*, Wuppertal 2000, bisher unveröffentlicht.

3 K.-H. Pohl in: Minima Sinica, 1/1998, 4.

4 Cf. vom Verfasser: *Das spielende Kind – Nietzsche: Nachvorsokratiker-Vorpostmoderner*, Essen 1999. Cf. auch G. Parkes, l.c. 195 f., der von einer ‚counter-tendency in Nietzsche's thinking' spricht, ‚that has been generally ignored even by Western commentators': „This counter-strain involves the themes of the ego as an utterly fictional construct, the radical multiplicity of the ‚I', and the Dionysian dissolution of the boundaries of the ‚self'".

5 Man denke an das Nietzsche-Bild in den USA, das erst durch die Arbeiten von W. Kaufmann eine Änderung erfuhr.

setzt waren bzw. sind. Hinzu kommt wohl die weitgehende Unkenntnis insbesondere seines Nachlasses.

Dieser für das Nietzsche-Verständnis unverzichtbare Nachlaß war, bevor er durch die verdienstvolle Arbeit von Colli und Montinari seit 1980 in Form der Bände 7–13 der *Kritischen Studienausgabe* (KSA) allgemein zugänglich wurde, nur in Gestalt einer wilden Kompilation, d.h. in Gestalt des sog. ‚Hauptwerks', *Der Wille zur Macht*, teilweise bekannt. In der von mir besorgten editio minor des Nietzscheschen ‚opus postumum'[6] habe ich mich deshalb bei der Auswahl vor allem darum bemüht, auf Nietzsches bisher weitgehend vernachlässigte Analyse sowohl des ‚Ich will' wie auch des ‚Ich denke' aufmerksam zu machen und damit Nietzsche als Kritiker der Moderne und als Wegbereiter der postmodernen ‚Dezentrierung des Subjekts' vorzustellen.[7]

2. Hauptteil: Nietzsches Analyse des Cartesischen ‚ego cogito' und des Kantischen ‚Ich denke' als Dekonstruktion der Moderne

Vorbemerkung zu Descartes:

Im *Discours de la Méthode* bezeichnet *Descartes* den bekannten Satz „Je pense, donc je suis"[8] als „premier principe de la philosophie"[9].

Er wurde zum philosophischen Grundsatz der Neuzeit, bzw. der Moderne im weiteren Sinne[10].

6 Cf. F. Nietzsche, *Die nachgelassenen Fragmente*, Eine Auswahl, Stuttgart 1996.

7 Um terminologischen Mißverständnissen vorzubeugen, sei vorab darauf hingewiesen, daß es sich bei Nietzsches Kritik des Subjektzentrismus, d.h. bei seiner Analyse des Ich, nicht um eine Kritik des *Egoismus* im *moralischen* Sinne, sondern um eine Kritik des *Egotismus* im *außermoralischen* Sinne handelt. Bei dieser im Deutschen etwas künstlich klingenden Differenzierung habe ich mich vom Englischen leiten lassen. Während der Gegensatz des *Egoismus*, i.e. der Selbstsucht, die *Selbstlosigkeit* ist, ist der Gegensatz des *Egotismus*, i.e. des Ichzentrismus, als *Ichlosigkeit* (bzw. Egolosigkeit) zu denken. Dieser Tod des Ego ist nicht als unbestimmte Negation des Ich zu verstehen, sondern als im Hegelschen Sinne ‚bestimmte': das Ich ist ‚aufgehoben', d.h. zugleich negiert und bewahrt. Insofern könnte man auch – abweichend von Nietzsche – vom Sich-selbst-*gleich*-Werden (im doppelten Sinne des Wortes ‚gleich') des Selbst sprechen, das als selbstvergessenes Selbst ein ‚Selbst ohne Selbst' wäre.

8 Cf. *Principia* I, 7 „Ego cogito, ergo sum".

9 *Discours*, IV, 1 u. 3.

10 Das seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts bezeugte, aus frz. *moderne* (zuerst 1361 bei dem französischen Mathematiker, Physiker u. Philosophen Nikolaus von Oresme) entlehnte Adjektiv erscheint zunächst in der eigentlichen Bedeutung „neu, neuzeitlich", die für das zugrundeliegende lat. Adjektiv *modernus* noch ausschließ-

Die ‚heuristische' Fiktion des ‚*ego* sum, *ego* existo'[11] ist der ‚archimedische Punkt', von dem aus Descartes die mittelalterliche Philosophie aus den Angeln gehoben hat. Das Cartesische „ego sum res cogitans"[12] ist zur Hauptfestung der Neuzeit bzw. der Moderne geworden, gegen die Nietzsche Sturm läuft. Er entlarvt das ‚res cogitans' als ‚armes Ding', das nicht ‚Herr im eigenen Haus' ist, um Nietzsche Freudsche Vokabeln in den Mund zu legen. Descartes Hauptideen lassen sich so knapp ausdrücken „daß man sie auf eine Postkarte schreiben könnte; und doch waren sie so revolutionär, daß sie den Gang der Philosophie auf Jahrhunderte veränderten. Auf die Postkarte brauchte man nur zwei Sätze zu schreiben: Der Mensch ist ein denkendes Bewußtsein; die Materie ist Ausdehnung und Bewegung. Alles in seinem System läßt sich anhand dieses Dualismus von Geist und Materie erklären. Beide Hauptsätze der Cartesischen Philosophie waren, wie man heute weiß, falsch."[13]

Vorbemerkung zu Kant:

Trotz aller Kritik *Kants* an Cartesius[14] – das Cartesische ‚*denkende Ding*' wird bei Kant zu einer *Denkbedingung* – bleibt die Kantische Transzendentalphilosophie Subjektphilosophie und die kritische Vernunft eine subjektzentrierte Vernunft.

Der erste Satz der Kantischen *Anthropologie* lautet: „Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle anderen auf Erden lebende Wesen." Nietzsche wird diese vermeintliche Erhabenheit als Überheblichkeit entlarven, er wird versuchen, „das Wesen, welches in uns denkt"[15], „dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt"[16] als Unding, als ‚no-thing' zu enthüllen, als Illusion. Wie kommt es zu dieser Desillusionierung?

lich gilt. Cf. Duden-Etymologie. Als zeitlicher Relationsbegriff verstanden scheint dem Ausdruck *modern* keine einheitliche Bedeutung zuzukommen. Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, ‚Modern, die Moderne'.

[11] *Meditationes*, 2. 3. u. 8.

[12] L.c. 2. 9 u. 14.

[13] A. Kenny, *Von Descartes bis Kant*, in: *Illustrierte Geschichte der Westlichen Philosophie*, Frankfurt/M.–New York 1998, 126.

[14] Cf. insbesondere ‚Von den Paralogismen der reinen Vernunft', *Kritik der reinen Vernunft*, A 341 / B 399 ff. sowie ‚Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes', *KrV.*, A 592 / B 620 ff.

[15] *KrV.*, 401.

[16] L.c., A 346 / B 404.

‚Gott ist tot'. Die Zeit des christlichen Mittelalters ist ihrer höchsten Bestimmung nach für uns ein Vergangenes – um das Wort Hegels vom ‚Tod der Kunst' zu variieren, ‚wir beugen das Knie nicht mehr'. Wenn das Licht des Christentums nach Jahren noch immer leuchtet, so ist dies dem Leuchten eines Lichtjahre entfernten Sternes vergleichbar, der in Wahrheit längst erloschen ist. An die Stelle *Gottes* ist in der Neuzeit das *Ego* getreten. Es ist zum ‚Glaubensartikel' der Moderne geworden. Aber sollte es sich bei diesem modernen Glauben ans Ego nur um einen ‚Subjekt- und Ich-Aberglauben' handeln, wie Nietzsche in der Vorrede zu *Jenseits von Gut und Böse* sagt? Steht uns dann in postmodernen, postchristlichen Zeiten nach dem Tod Gottes der Tod des Ego noch bevor? Ist das Credo der Moderne, der Glaube an einen absoluten Ego-Akteur hinter unseren Denk- und Willensakten nur ein moderner Aberglaube?

> Wenn *Worte* einmal da sind, so glauben die Menschen, es müsse ihnen etwas entsprechen, z.B. Seele, Gott, Wille, Schicksal usw.[17]
> Wir stellen ein Wort hin, wo unsere Unwissenheit anhebt, – wo wir nicht mehr weiter sehn können z.B. das Wort ‚ich' [...]; das sind vielleicht Horizontlinien unserer Erkenntnis, aber keine ‚Wahrheiten'.[18]

Ist das Ego in Wahrheit nur ein Wort mit drei Buchstaben? Ist das ‚Ich' in Wahrheit nicht nur eine ‚perspektivische *Illusion*', ein Fluchtpunkt von Denkperspektiven, d.h. eine ‚scheinbare Einheit, in der wie in einer Horizontlinie alles sich zusammenschließt'?[19]

> Unsere Unart, ein Erinnerungs-Zeichen, eine abkürzende Formel als Wesen zu nehmen, schließlich als *Ursache* z.B. vom Blitz zu sagen: ‚er leuchtet', oder gar das Wörtchen ‚ich'. Eine Art von Perspektive im Sehen wieder als *Ursache des Sehens selbst* zu setzen: das war das Kunststück in der Erfindung des ‚Subjekts', des ‚Ichs'.

Der Aberglaube an das Ich als einen neuzeitlichen Zeus, der Gedankenblitze schleudert wäre nur die Subreption eines *Selbst* (bzw. ‚Ego') als eines *Prozessors*, wo sich in Wahrheit *Prozesse von selbst* abspielen?

Die Folgerung des *ego sum res cogitans* aus dem *ego cogito* wäre die *Hypostasierung* einer *Hypothese*, die *Verdinglichung* einer *Denkbedingung* zu einem Gedankending? Zu einem Personalpronomen wird ein Hypokeimenon, ein Subjektum, eine Person erschlichen.

> ‚Ich' – das ist eine Hülfs-Hypothese zum Zweck der Denkbarkeit der Welt – ganz wie Stoff und Atom.[20]

[17] F. Nietzsche, *Die nachgelassenen Fragmente*, Eine Auswahl, Stuttgart 1996 (= Reclams Universal-Bibliothek 7118), [im folgenden kurz: Reclam 7118], 54.
[18] Reclam 7118, 189.
[19] Cf. l.c., 178 f.
[20] Reclam, 7118, 105.

Die Annahme von Atomen ist nach Nietzsche nur eine Konsequenz des Subjekt- und Substanz-Begriffs: „irgendwo muß es ‚ein Ding' geben, von wo die Thätigkeit ausgeht. Das Atom ist der letzte Abkömmling des Seelenbegriffs."[21] In Wahrheit gibt es ebensowenig *A-tome* wie es *Individuen* gibt.[22] Das sog. In-dividuum ist ein Dividuum, es ist ebenso teilbar wie die Atome. Es gibt keinen feststehenden (archimedischen) Ich-Punkt, kein ‚stehendes und bleibendes Ich'[23], sondern Ich-Punktuationen, soz. Ego-Quanten. Es gibt keinen *absoluten* Ego-Monarchen, sondern eine Familie ähnlicher, in verschiedenen *Relationen* stehender Egos. Was wir die *Identität* des Ego nennen, ist die jeweilige *Identifikation* dieser Egos. Die – *sit venia verbo* – Nietzschesche Egokernspaltung zeigt: Das Ego als *subiectum* ist ebenso ‚hohl' wie das Atom als vermeintliches *substratum*. Die Suche nach einem vermeintlichen ‚Kern des Ich' verläuft wie die Suche nach dem ‚Kern' der Zwiebel: Was bleibt ist zum Heulen!

Lassen Sie mich ein anderes Bild versuchen: Das ‚ich' gleicht einer auf den Strand zulaufenden Meereswelle: man glaubt ein und dieselbe Wassermasse zu sehen, die sich auf den Strand zu bewegt. In Wahrheit handelt es sich um jeweils verschiedene Wassermassen, deren Bewegung sich durch Rotation fortpflanzt und so den Eindruck eines einzigen sich nähernden Wellenberges erzeugt. Unsere Denkbewegungen erzeugen die Illusion jenes ‚Wellenberg-Ichs'.

D.h. es gibt ebensowenig Egos als *Subjekte* wie es Atome als *Substanzen*, als zugrundeliegende ‚basic building blocs' gibt.[24] Das eine zugrundeliegende ‚Ich' wird zur ‚Vielheit seiner Vorgänge' lediglich hinzugedacht.[25]

Das Denken ist einem Ensemble von Denkprozessen vergleichbar. Die – mehr oder weniger – ‚konzertierte Aktion' unseres Denkens führen wir auf einen Konzertmeister, einen Dirigenten zurück. In Wahrheit ist die Situation aber die, daß der Dirigent das Stück, das gespielt wird, gar nicht – oder nur teilweise – kennt, er läßt sich vom Orchester dirigieren! Um an ein schönes Beispiel Freuds zu erinnern: ‚Seine Majestät das Ich' ist in Wahrheit nur ein ‚Hirnwicht', ein homunculus, ein ‚Gehirnmännchen', das die lächerliche Rolle des dummen August im Zirkus spielt. Durch seine Gesten will er den Zuschauern die Überzeugung beibringen, daß sich alle Veränderungen in der Manege infolge

[21] L.c. 172.
[22] Cf. l.c. 230.
[23] Cf. *KrV.*, A 123
[24] Cf. F. Capra, *The Tao of Physics*, London ^{3}1992, 165 u. 235 f.
[25] Reclam, 7118, 112.

seiner Kommandos vollziehen. Aber nur die jüngsten unter den Zuschauern schenken ihm Glauben.

Auf das empörte Philosophen-Monitum: ‚Aber *ich* bin es doch, der denkt, *ich* kann mir denken, was *ich* will', könnte man antworten: Ja, selbst wenn du dir denken könntest, was du willst, kannst du wirklich auch wollen, was du willst?

Ist die geglaubte Autonomie des Ego in Wirklichkeit Heteronomie, ist das Ich als Marionettenspieler im Kabinett unserer Gedanken in Wirklichkeit selbst nur eine Marionette?

> Es wird gedacht: folglich giebt es ‚Denkendes': darauf läuft die argumentatio des Cartesius hinaus. Aber das heißt, unseren Glauben an den Substanzbegriff schon als ‚wahr a piori' anzusetzen: – daß, wenn gedacht wird, es etwas geben muß, ‚das denkt', ist aber einfach eine Formulierung unserer grammatischen Gewöhnung, welche zu einem Thun einen Thäter setzt.[26]
> Seien wir vorsichtiger als Cartesius, welcher in dem Fallstrick der Worte hängen blieb. Cogito ist freilich nur Ein Wort: aber es bedeutet etwas Vielfaches: [...] In jenem berühmten Cogito steckt 1) es denkt[27] 2) und ich glaube, daß ich es bin, der da denkt, 3) aber auch angenommen, daß dieser zweite Punkt in der Schwebe bliebe, als Sache des Glaubens, so enthält auch jenes erste ‚es denkt' noch einen Glauben: nämlich, daß ‚denken' eine Thätigkeit sei, zu der ein Subjekt, zum mindesten ein ‚es' gedacht werden müsse – und weiter bedeutet das ergo sum nichts! Aber das ist der Glaube an die Grammatik, da werden schon ‚Dinge' und deren ‚Thätigkeiten' gesetzt, und wir sind fern von der unmittelbaren Gewißheit.[28]

In § 17 der etwa zur selben Zeit (1885) entstandenen Schrift *Jenseits von Gut und Böse* heißt es:

> Was den Aberglauben der Logiker betrifft: so will ich nicht müde werden, eine kleine kurze Thatsache immer wieder zu unterstreichen, welche von diesen Abergläubischen ungern zugestanden wird, – nämlich, daß ein Gedanke kommt, wenn ‚er' will, und nicht wenn ‚ich' will, so daß es eine *Fälschung* des Thatbestandes ist zu sagen: das Subjekt ‚ich' ist die Bedingung des Prädikats ‚denke'. Es denkt: aber daß dies ‚es' gerade jenes alte berühmte ‚Ich' sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor allem keine ‚unmittelbare Gewißheit'. Zuletzt ist schon mit diesem ‚es denkt' zu viel gethan: schon dies ‚es' enthält eine *Auslegung* des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgange selbst. Man schließt hier nach der grammatischen Gewohnheit

[26] L.c., 223 f.
[27] „Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt. Zu sagen: *cogito* ist schon zu viel, sobald man es durch ‚Ich denke' übersetzt." G. Ch. Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, Bd. 1, Göttingen 1853, 99. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich T. Ogawa von der Universität Kyōto.
[28] L.c. 161.

„Denken ist eine Thätigkeit, zu jeder Thätigkeit gehört einer, der thätig ist, folglich –."[29]

In der Tat: ‚Ich denke' heißt in Wahrheit ‚Es denkt (in mir)' bzw. ‚mir denkt', wie man heute noch im Schwäbischen sagt. Dieses ‚Es' ist kein Ding, kein Wesen, sondern das Denken selbst. ‚*Es denkt*' heißt: ‚*Das Denken denkt*'.[30] Ich *denke* nur, daß *ich* denke. Das Denken spielt sich im Grunde ohne ein Ich ab, das denkt. Das Denken ist insofern ein Denken ohne, (absichtlich) zu denken. ‚Es' geht mir etwas durch den Kopf, Gedanken gehen mir durch den Kopf; ‚es' fällt mir etwas ein, ‚es' kommt mir etwas in den Sinn, Gedanken kommen und gehen – von selbst, ohne ‚Ich'-Begleiter. In Anlehnung an das Wort eines alten chinesischen Mönchs könnte man sagen: Der Drache nimmt zu seinem freien Flug keinen Begleiter mit. So ist es auch mit dem freien Gedankenflug.

Denken heißt nicht „Gedanken *haben*"[31], sie haben eher mich. Ich *bin* diese Gedanken. Ich habe *keine* Vorstellungen, die ich nur begleite, ich *bin* vielmehr diese Vorstellungen selbst. Denken heißt nicht ‚sich Gedanken machen', sondern ‚sich Gedanken durch den Kopf gehen lassen'.

Heißt dies nun, daß es das denkende ‚Ich' gar nicht gibt? Vielleicht könnte man mit der *List der Vernunft* antworten: ‚Doch, es *gibt* das Ich, *Es* gibt das Ich', d.h. ‚Das Denken gibt das Ich'. Das Ich ist das Ergebnis des Denkens – nicht umgekehrt. Und wenn einer hartnäckig bliebe und entgegnete: ‚aber *ich* bin es doch, der denkt!', so könnte man ihm antworten ‚ja, *du* bist es, aber du bist *es*!'; ‚Du *bist* das Denken – und sonst nichts!'

Im Bild gesprochen: Das ‚Ich' gleicht in Wahrheit weniger einer Spinne, die in dem einen Zentrum ihres Gedankengespinstes sitzt und Gedankenfäden spinnt. Das ‚Ich', das nicht Gedanken *hat*, sondern diese Gedanken *ist*, d.h. das nicht zentralistische ‚vielfarbige' Ich, das sich in viele – sozusagen föderalistische bzw. assoziierte – ‚Ichs' dividiert, gliche eher den vielen Knoten in einem Fischernetz, das die Gedankenmaschen miteinander verbindet und ihnen Zusammenhalt gibt.[32] Diese Knoten wären gleichsam Gedanken-Synapsen, soz. ‚synaptische' Einheiten des Bewußtseins. Anders gesagt: Das ‚Ich' ist nicht der ‚*Texter*',

[29] KSA 5, 30 f. cf. dazu Okochi Ryogi, *Wie man wird, was man ist*, Darmstadt 1995, 3. Kap.: Sprache und Denken: Nicht ‚ich denke', sondern ‚es denkt', 32–46.

[30] Cf. Heidegger, *Die Sprache spricht*, *Die Sprache*, in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen [2]1960, 11 ff.

[31] Cf. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie (1830)*, § 465.

[32] Cf. R. Rorty, *Physikalismus ohne Reduktionismus*, in: *Eine Kultur ohne Zentrum*, Stuttgart 1991, 65 f.

sondern die ,*Textur*', der ,*Text*'. Das Ich erweist sich als ein wir – und dieser Plural ist *kein pluralis majestatis*.

„*Keine* Subjekt-,Atome'. Die Sphäre eines Subjekts beständig *wachsend* oder sich *vermindernd* – der Mittelpunkt des Systems sich beständig verschiebend – ..."[33]

Das Ego rollt – um ein Wort Nietzsches zu variieren – vom Zentrum ins X, es rollt ungewollt, von selbst ...[34]

Welche Bilder man auch gebrauchen mag, sie alle leisten auch neuen Fehldeutungen Vorschub. Wie dem auch sei: Nach der Kopernikanischen Kritik am *Geozentrismus* und der Darwinschen Kritik am *Anthropozentrismus* hat Nietzsche die dritte ,narzistische Kränkung', die Freudsche Kritik am *Egozentrismus* vorbereitet.[35]

> Es gibt immer noch harmlose Selbst-Beobachter, welche glauben, daß es ,unmittelbare Gewißheiten' gebe, zum Beispiel ,ich denke', oder, wie es der Aberglaube Schopenhauers war, ,ich will' ... Man sollte sich doch endlich von der Verführung der Worte losmachen.[36] Mag das Volk glauben, daß Erkennen ein zu Ende-Kommen sei, der Philosoph muß sich sagen: Wenn ich den Vorgang zerlege, der in dem Satz ,ich denke' ausgedrückt ist, so bekomme ich eine Reihe von verwegenen Behauptungen, deren Begründung schwer, vielleicht unmöglich ist, – zum Beispiel, daß *ich* es bin, der denkt, daß überhaupt ein Etwas es sein muß, das denkt, daß Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, daß es ein ,Ich' gibt, endlich, daß es bereits feststeht, was mit Denken zu bezeichnen ist, – daß ich *weiß*, was Denken ist.[37]

Man stelle sich vor: ein Kausal-Theoretiker, der nie eine ganze Katze gesehen hat, säße in einer platonischen Höhle, in der er auf eine Bretterwand sehend immer wieder in der einen Bretterlücke zunächst den Katzenkopf und in der nächsten dann den Katzenschwanz erblickte. Würde er nicht verführt sein, den Kopf für die Ursache des Schwanzes zu halten?[38]

Verhält sich das ,Ich' zum ,denke' nicht wie der Kopf zum Schwanz? Ist da nicht *eine* Katze bzw. *ein* denkendes Denken?

[33] Reclam 7118, 212.

[34] Hinsichtlich dieser Dezentrierung des Subjekts kann Nietzsche als Vorläufer J. Lacans angesehen werden, der das dezentrierte Subjekt zum Gegenstand seiner Untersuchung gemacht hat.

[35] Dabei ist zu beachten, daß nicht nur das Nietzschesche ,Es' mit dem Freudschen ,Es' kaum etwas zu tun hat, sondern, daß die Grundintentionen Nietzsches und Freuds verschiedene, ja entgegengesetzte waren. Das Ziel der Freudschen Psychoanalyse war: ,Wo Es war, soll Ich werden'.

[36] Wenn dies nur so einfach wäre! Ist dieser Wunsch sich loszumachen nicht selbst noch das Ergebnis einer Verführung durch die Worte?

[37] KSA 5, 29 f.

[38] Cf. A. Watts, *Die Illusion des Ich*, München 1980, 36 f.

> Mißtrauen gegen die Selbstbeobachtung. Daß ein Gedanke Ursache eines Gedankens ist, ist nicht festzustellen. Auf dem Tisch unseres Bewußtseins erscheint ein Hintereinander von Gedanken, wie als ob ein Gedanke die Ursache des folgenden sei. Thatsächlich sehen wir den Kampf nicht, der sich unter dem Tische abspielt.[39]
> Wir Neueren sind Alle Gegner des Descartes und wehren uns gegen seine dogmatische Leichtigkeit im Zweifel. ‚Es muß besser gezweifelt werden als bei Descartes!'[40]

Aus Descartes Zweifel ist die Nietzschesche Verzweiflung am ‚ego cogito – ego existo' geworden. Nach Nietzsche ist das Ich zur ‚Fiktion', zur ‚Fabel' geworden.[41]

> Niemand [ist] heute mehr so unschuldig, noch in der Art des Descartes das Subjekt ‚ich' als Bedingung von ‚denke' zu setzen; vielmehr ist durch die skeptische Bewegung der neueren Philosophie die Umkehrung, nämlich das Denken als Ursache und Bedingung sowohl von ‚Subjekt' wie von ‚Objekt' wie von ‚Substanz' wie von ‚Materie' anzunehmen – uns glaubwürdiger geworden – was vielleicht nur die umgekehrte Art des Irrthums ist.[42]
> Was mich am gründlichsten von den Metaphysikern abtrennt, das ist: ich gebe ihnen nicht zu, daß das ‚Ich' es ist, was denkt; vielmehr nehme ich das *Ich selber als eine Construktion des Denkens*, von gleichem Range, wie ‚Stoff', ‚Ding', ‚Substanz', ‚Individuum', ‚Zweck', ‚Zahl'; also nur als *regulative Fiktion* mit deren Hilfe eine Art Beständigkeit, folglich ‚Erkennbarkeit' in eine Welt des Werdens hineingelegt, *hineingedichtet* wird. Der Glaube an die Grammatik, an das sprachliche Subjekt, Objekt, an die Thätigkeits-Worte hat bisher die Metaphysiker unterjocht: diesen Glauben lehre ich abschwören. Das Denken setzt erst das Ich; aber bisher glaubte man wie das ‚Volk' im ‚*ich* denke' liege irgend etwas von ‚Unmittelbar-Gewissem' und dieses ‚Ich' sei die gegebene Ursache des Denkens, nach deren Analogie wir alle sonstigen ursächlichen Verhältnisse ‚verstünden'. Wie sehr gewohnt und unentbehrlich jetzt jene Fiktion auch sein mag, das beweist nichts gegen ihre Erdichtetheit: es kann etwas Lebensbedingung und *trotzdem falsch* sein.[43]

Immer wieder versichert Nietzsche: „Das ‚Subjekt' ist ja nur eine Fiktion; es giebt das Ego gar nicht, von dem geredet wird, wenn man den Egoismus tadelt."[44] Das Ich wird zur ‚heuristischen Fiktion' zum ‚focus imaginarius', zu einer unvermeidlichen ‚transzendentalen Illusion'. Das ‚Ego' gibt es gar nicht, das Ich, das in unserem Kopf herumspukt, ist in Wirklichkeit ein Hirngespinst, ein Un-ding, eine denknotwendige Illu-

[39] Reclam 7118, 179. Cf. KSA 6, 90.
[40] L.c. 162.
[41] Cf. KSA 6, 91.
[42] Reclam 7118, 159 f.
[43] L.c. 149.
[44] L.c. 213; cf. 207 u. 218.

sion.[45] So wie die Sonne jeden Morgen über uns aufzugehen und jeden Abend unterzugehen scheint, so erwacht jeden Morgen in uns von neuem die Illusion eines Ich, um in den Träumen der Nacht wieder zu verschwimmen, wie ein Spiegelbild in bewegtem Wasser oder wie ein Gesicht im Sand am Meeresufer.

[45] D. C. Dennett sagt: „Das Selbst ist die Benutzer-Illusion des Gehirns seiner selbst. Das Selbst *ist* ein Modell, das das Gehirn benutzt, um seine Aktivitäten zu organisieren." *Die Suche nach dem Selbst,* in: GEO WISSEN, Nr. 2, 1998, 74.
Der US-Neurophysiologe B. Libet forderte einige seiner Patienten auf, die Hand zu heben; dabei sollten sie die Uhr im Blick behalten und hinterher sagen, wann sie ihren Entschluß, die Hand zu heben, gefaßt hatten. Währenddessen zeichnete Libet die Hirnströme auf. Er registrierte eine interessante Verzögerung: „Zu dem Zeitpunkt, an dem die Versuchspersonen ihren Entschluß bemerkten, waren ihre Neuronen längst aktiv. Mindestens eine drittel Sekunde vorher zeigten die Hirnströme an, daß die Nervenzellen schon die Befehle für die Bewegung gaben. Offenbar hatte das Gehirn eine Entscheidung getroffen, bevor diese ins Bewußtsein gelangt war. Ist der menschliche Geist demnach unrettbar verspätet, der freie Wille nur eine Illusion?" Aus: *Der Spiegel* vom 29.12.1997*,* ‚*Die Entmachtung der Uhren*', 101. Die Interpretation des Bremer Biologen und Neurophysiologen G. Roth: „Die Versuchsteilnehmer besaßen keinen freien Willen, auch wenn sie das anders empfanden. Das Gehirn entschied über den Zeitpunkt des Knopfdrucks in einer dem Denken der Person nicht zugänglichen Struktur – dem limbischen System. Dies teilte der Großhirnrinde und dem Bewußtsein seine Entscheidungen nur noch mit. Auch andere Experimente belegen laut Roth die Illusion des freien Willens: Während einer Operation können Ärzte Areale des Gehirns elektrisch reizen. Daraufhin bewegt der Patient unter Zwang zum Beispiel seinen Arm. Ist der Patient während der Operation wach und kann auf Fragen antworten, wird er sagen, daß er sich selbst entschlossen habe, den Arm zu bewegen. Diese Illusion des freien Willens ist für Roth ein Trick des Gehirns, damit sich die Person mit den Handlungen des Gehirns identifiziert." Aus: *Information Philosophie*, 12/1997, 119. W. Prinz, Direktor des Max-Planck-Instituts für psychologische Forschung in München sagt treffend: ‚Wir tun nicht was wir wollen, sondern wir wollen was wir tun.' (in: *Die Zeit*, Nr. 24, 10. Juni 1999, 51) Ich war überrascht und in meiner Nietzsche-Interpretation bestätigt, als ich diese Informationen nach Abschluß dieses Aufsatzes erhielt, die insbesondere Transzendental-Philosophen als philosophisch irrelevant abtun möchten. Sie scheinen zu bestätigen was Nietzsche in dem Kapitel *Von den Verächtern des Leibes* in seinem *Zarathustra* sagt: „Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe. Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‚Geist' nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft. ‚Ich' sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich." KSA, 39. „Nicht ich lebe, es lebt mich. Die Illusion der Vormacht des Bewußtseins glaubt: Ich lebe." Cf. *C. G. Jung und der östliche Weg,* hrsg. mit einer Einführung von J. J. Clarke, Zürich–Düsseldorf 1997, 156.

> Der größte Teil unseres Wesens ist uns unbekannt. [...] wir haben ein *Phantom vom ,Ich'* im Kopfe, das uns vielfach bestimmt.[46]

Das ,Ich' ist einer jener Irrtümer, ,ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnten'[47].

> *Hauptgedanke!* ... das *Individuum* selbst ist ein *Irrthum*. Alles was in uns vorgeht, ist an sich *etwas Anderes*, was wir nicht wissen: wir legen die Absicht und die Hintergehung und die Moral erst in die Natur hinein. [...] *Aufhören sich als solches phantastisches ego zu fühlen!* Schrittweise lernen, *das vermeintliche Individuum abzuwerfen!* Die Irrthümer des ego entdecken. Den *Egoismus als Irrthum* einsehen! Als Gegensatz dazu ja nicht Altruismus zu verstehen! Das wäre die Liebe zu den *anderen vermeintlichen* Individuen! Nein! Über ,*mich*' und ,*dich*' *hinaus*! *Kosmisch empfinden!*[48]

Klingt dieser programmatische Appell nicht ,euro-daoistisch'?

3. Konsequenzen: Mit Nietzsche über Nietzsche hinaus: Von der Negation des Egotismus zur Bejahung der Egolosigkeit – Postmoderne Konjekturen und komparative Fragen

Postmoderne Konjekturen

Zwischen dem Wort Nietzsches – des Großvaters der Postmoderne –: „es giebt das Ego gar nicht"[49] von 1887 und dem dictum Wittgensteins – des Vaters der Postmoderne –: „Das denkende, vorstellende Subjekt gibt es nicht"[50] liegt nicht viel mehr als eine Generation.

Im Blick auf die beiden Altvorderen der Postmoderne – verbunden unter anderem durch ihre Bestimmung des *homo sapiens* als *homo ludens* – seien deshalb im Anschluß an Nietzsches Analyse des Ich einige Konjekturen erlaubt, durch die ich versuchen möchte, mit Nietzsches Negation des Cartesischen und Kantischen Egotismus scil. Subjektzentrismus über Nietzsche hinausgehend und dabei Wittgensteinsches Denkgebiet durchquerend einen Denkweg einzuschlagen, der in die Richtung einer positiven Umwertung der Egolosigkeit führt.[51]

[46] Reclam 7118, 56.
[47] Cf. l.c. 146.
[48] L.c. 85.
[49] Reclam 7118, 213.
[50] *Tractatus logico-philosophicus*, 5.631. Die Niederschrift des *Tractatus* war 1918 beendet.
[51] „... es ist nicht undenkbar, daß erst eine Dezentrierung des Subjektes, die die Autonomiefiktion respektvoll verabschiedet, zu einer gültigen Konstitution von Subjektivität führen könnte jenseits von Ich und Wille." P. Sloterdijk, *Der Denker*

Erinnern wir uns noch einmal an die drei Verwandlungen des Geistes, von denen im 1. Stück des *Zarathustra* die Rede ist: 1. Die Verwandlung des Geistes zum Kamel, dem befohlen wird: ‚du sollst!', 2. die Verwandlung des Geistes zum Löwen, der sagt: ‚ich will' und 3. schließlich die Verwandlung des Geistes zum Kinde, dessen beste Charakteristik m.E. lautet: ‚es spielt'.[52]

Abweichend von Nietzsches antiken Assoziationen[53] könnte man im ‚*du sollst*' die Artikulation des *prämodernen*, im ‚*ich will*' die Artikulation des *modernen* und im ‚*es spielt*' die Artikulation des *postmodernen* Geistes sehen.

Eingedenk der offenkundigen Parallele von Nietzsches Kritik des ‚*ich will*'[54] und des ‚*ich denke*' als der doppelten Artikulation der zweiten Verwandlung des Geistes zur Moderne, könnte man das ‚*es spielt*' als Ausdruck der dritten Verwandlung des Geistes zur Postmoderne mit dem rechtverstandenen ‚*es denkt*' parallelisieren.[55]

‚Es denkt' hieße dann: ‚Es, i.e. das Denken, spielt sich ab' bzw. ‚Denkvorgänge spielen sich ab'.

> Alles, was ins Bewußtsein tritt, ist das letzte Glied einer Kette, ein Abschluß. Daß ein Gedanke unmittelbar Ursache eines anderen Gedankens wäre, ist nur scheinbar. Das eigentlich verknüpfte Geschehen spielt <sich> ab unterhalb unseres Bewußtseins [...][56]

Es, das Denken, spielt ‚Denkspiele'. Diese Spiele spielen sich zwar nicht ohne eingespielte Regeln, meist aber ohne Ich-Spielleiter ab.

Das ‚ich' *spielt* keine Denkspiele bzw. Sprachspiele, das ‚ich' *ist* diese Spiele. Soll heißen: Das ‚ich' ist nicht der eine identische Spiel-Begleiter (bzw. -Leiter), soz. als außenstehender Beobachter; es geht vielmehr ganz in diesen Spielen auf, zu denen auch gehört, daß es sich manchmal als Leiter des Spiels aufspielt: es *ist* nichts als eine Familie ähnlicher

auf der Bühne, Nietzsches Materialismus, Frankfurt/M. 1986 (= edition suhrkamp 1353, Neue Folge, Bd. 353), 168 f.

[52] Cf. KSA 4, 31: „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginn, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen." Cf. dazu KSA 11, 105. M.E. erinnert das von Nietzsche hier zur Kennzeichnung der dritten Verwandlung vorgeschlagene ‚ich bin' zu sehr an das Cartesische ‚ego sum' und ist deshalb irreführend.

[53] Cf. KSA 11, 105.

[54] Cf. dazu Reclam 7118, das Nachwort des Herausgebers, insbes. Kap. 1, ‚Wille: eine falsche Verdinglichung', 295 ff.

[55] Das problematische ‚es' (cf. l.c. 161) sollte – wie gesagt – nicht seinerseits hypostasiert werden wie zuvor das ‚Ich', sondern als Synonym für ‚Denken' verstanden werden.

[56] L.c. 173. „Die Gedanken sind *Zeichen* von einem Spiel und Kampf der Affekte ..." (l.c. 174).

Denk- bzw. Sprachspiele, um hier den bereits bei Nietzsche in sprachphilosophischem Zusammenhang vorkommenden Begriff der ‚Familien-Ähnlichkeit' aufzunehmen.[57] Nicht das Subjekt konstituiert den Satz, der Satz konstituiert das Subjekt.[58] Noch einmal: nicht ‚Ich denke', sondern: ‚Es denkt' d.h., ‚Das Denken denkt', ‚Das Denken spielt sich ab', ‚Das Denken spielt (familienähnliche) Denk- bzw. Sprachspiele'. Es ist diese ganze ‚vielfarbige', bunt durcheinandergewürfelte Familie, die am *Masken*ball des Denkens teilnimmt, bei dem manchmal das eine, manchmal das andere Familienmitglied die Rolle des Familienoberhaupts spielt, bzw. in der *Person* der ‚grauen Eminenz' des Ich auftritt. Es spielt die Rolle so gut, daß es sich ganz in ihr vergißt ...

Komparative Fragen

Soweit könnte man wohl – mit Nietzsche und Wittgenstein – über Nietzsche hinausgehen und das ‚es denkt' in Analogie zur dritten und höchsten Verwandlung des Geistes im eminenten Sinne als ‚es spielt' deuten.[59]

Wie weit ist es aber in Wahrheit von einem solchen selbstvergessenen ‚es spielt' bzw. ‚es denkt', das die ‚Irrtümer des ego' entdeckt hat, zur Selbstvergessenheit und Egolosigkeit z.B. im Daoismus und Zen-Buddhismus?

Wenn wir aufhörten uns als ‚phantastisches ego' zu fühlen, über das ‚ich', das ‚mich' und das ‚dich' hinausgingen und anfingen ‚kosmisch' zu empfinden[60], würden wir dadurch schon zu Euro-Daoisten und West-Zenisten???

[57] Cf. Nietzsche, KSA 5, 34 u. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 67.

[58] F. J. Varela spricht von der zentralistischen Illusion eines persönlichen Selbst. „Unsere Empfindung eines persönlichen ‚Ich' läßt sich als ein fortlaufendes, interpretierendes Narrativ über bestimmte Aspekte der parallel laufenden Aktivitäten unseres täglichen Lebens deuten ..." Varela, *Ethisches Können*, l.c. 66. Das narrative ‚Ich' ist sprachlich konstituiert.

[59] Anzumerken wäre vielleicht noch, daß bei der dritten Verwandlung vom ‚ich denke' zum ‚es denkt' ebensowenig wie bei der entsprechenden Verwandlung vom ‚ich will' zum ‚es spielt' die zweite Verwandlung einfach vergessen bzw. zu vernachlässigen wäre. Vielmehr sollte die dritte Verwandlung wohl eher als letzte Konsequenz bzw. Vollendung der zweiten angesehen werden. Die dritte (postmoderne) Verwandlung könnte m.E. deshalb als eine ‚Aufhebung' der zweiten (modernen) Verwandlung bezeichnet werden, wobei ich dieses Wort im bekannten dreifachen Hegelschen Sinne verwendet wissen möchte. Die Einsicht ‚es denkt' wäre demgemäß als Konsequenz aus dem ‚ich denke, ich bin', ‚es gibt das Ich' zu betrachten. Der feste ‚archimedische' *Standpunkt* des ‚ich denke' ist zum *Moment* geworden.

[60] Cf. Reclam, 7118, 84 f.

Wie nahe kommt Nietzsche, in der Konsequenz seiner Gedanken über den Tod des ‚Ego' wirklich dem Gedanken des *wu shen* 無身 (ohne Körper/Person/Selbst) im *Laozi* bzw. des *wu ji* 無己 (ohne selbst) und *wu sang wo* 吾喪 我 (ich vergesse mich) im *Zhuangzi* oder dem verwandten Gedanken des *muga* 無 我 (ohne ego) im Zen-Buddhismus? Und wie hätte Nietzsche selbst Abstand und Nähe zu diesen beiden fernöstlichen Gedankenstellungen gesehen, die eine zunehmende Attraktionskraft auf den postmodernen Westler ausüben und von denen der vorpostmoderne Nietzsche – so weit ich sehe – noch keine Kenntnis hatte? Ich vermute, daß Nietzsche bei einer – mit seiner faktischen Kenntnis des Buddhismus vergleichbaren – flüchtigen Kenntnis des Daoismus bzw. des Chan und Zen diese zusammen mit dem Buddhismus in den großen Topf des Pessimismus bzw. Defätismus geworfen hätte, um dann das Kind mit dem Bade seiner Distanzierung von Schopenhauer und dessen Liebe für die *Upanishaden* auszuschütten. Nietzsche sagte zwar: „Ich muß *orientalischer* denken lernen über Philosophie und Erkenntniß. *Morgenländischer Überblick über Europa*."[61] Wäre er dazu im Blick nicht nur auf *asia minor* d.h. den naheliegenden Osten, den er wohl vor allem im Sinn hatte[62], sondern auch auf den fernen Osten wirklich bereit gewesen???

Wie dem auch sei: Ich denke, daß Nietzsche – und nach ihm Wittgenstein m.E. mehr noch als Heidegger – Denkwege vorbereitet hat, die in Richtung Osten weisen, auch wenn er diese Wege selbst nicht gegangen ist.

Wenn auch Nietzsches ‚Projekt der Selbst-Überwindung' in der Tat ‚seems to differ in important respects"[63], so denke ich doch auch: „There is some common ground in the notion of overcoming ego-self."[64]

Nietzsches vorpostmoderne Destruktion des Ego – in Gestalt des *cogito* ebenso wie des *volo* – gestattet zumindest *Anspielungen* an den großen Tod des Ego im fernen Osten, auch wenn jene Nietzschesche Division bzw. Zerreißung des Individuums aus dem nahöstlichen Geiste des Dionysos stammt.

Können wir uns mit Hilfe von Nietzsches Destruktion des Ego, sowie mit Hilfe der postmodernen Dezentrierung des Subjekts und der neueren Einsichten der Neurophysiologie nicht der daoistischen wie der späteren zenbuddhistischen Einsicht in die Illusion des Ich nähern?

[61] Reclam 7118, 130.
[62] Cf. l.c., Fragment 41 [7], 169 f.
[63] Cf. R. T. Ames, *Nietzsche's ‚Will to Power' and Chinese ‚Virtuality' (De): A Comparative Study*, in: *Nietzsche and Asian Thought*, Ed. by G. Parkes, Chicago 1991, 148.
[64] Ibid.

Weist die Destruktion des Subjektzentrismus und der westlichen ‚*Egologie*'[65] nicht in die Richtung einer östlichen ‚*Nemologie*', in deren Zentrum die Begriffe *wu wo* und *wuwei ziran* stehen?

Selbstverständlich sollte der Abstand, oder besser gesagt der Abgrund zwischen (vor)postmoderner westlicher De(kon)struktion des *Selbstbewußtseins* und vormoderner östlicher *Selbstvergessenheit* nicht unterschätzt werden, aber gibt es wirklich gar keine ‚Familienähnlichkeiten' in der Sicht der Dinge, trotz der verschiedenen Augen und Sichtweisen in Ost und West? Ich denke: Es gibt Entsprechungen, d.h. Identitäten und Differenzen – glücklicherweise, sonst wäre ein fruchtbarer ‚cultural intercourse' nicht möglich! Eurasische Phantasien? Euro-Daoismus?? Vielleicht ...

Was bleibt dem Philosophen, der nicht nur *Lese*meister, sondern *Lebe*meister werden will am Ende übrig, als den ‚großen Tod' des Ego zu sterben, um wirklich geboren zu werden? Heißt *philosophia* nicht *studium sapientiae* und ist *sapientia* von alters her nicht *ars vitae*, Lebenskunst[66], um an den von Nietzsche geschätzten Epikur zu erinnen? Und ist das A und O dieser *ars vitae* nicht *ars nascendi et moriendi*, die Kunst geboren zu werden und zu sterben? Ist Weisheit die Einsicht in die Natur als *mortur et vice versa*? Erich Fromm sagte einmal, daß die Tragödie im menschlichen Leben darin besteht, daß die meisten von uns sterben, bevor sie wirklich geboren wurden. Geboren werden heißt: das Licht der Welt zu erblicken. Dieses Licht erblicken wir aber nur da – wie neugeboren –, wo das Ego, der ‚dunkle Despot' nicht seine Schatten wirft. Das Ich ist die alleinige Angsstätte, wie Freud sagt. Unsere Angst vor dem Tod ist unsere Angst vor dem Tod des Ego. *Ex oriente lux?*

4. Schluß: Das Ziel der Egolosigkeit im philosophischen Daoismus verdeutlicht an einem Beispiel im Laozi.

Der sog. große Tod des Ego ist im Chan- bzw. Zen-Buddhismus das ‚torlose Tor' zum *kenshō*, zur ‚Selbstwesensschau'. Wegweisend sind die berühmten Worte Dogens aus dem Kapitel *Genjōkōan* seines *Shōbōgenzō*:

> To study the buddha way is to study the self. To study the self is to forget the self. To forget the self is to be actualized by myriad things.[67]

[65] Cf. E. Husserl, *Husserliana*, Bd. 1, 12.

[66] Cf. Nietzsche KSA 8, 423; KSA 12, 363 u. KSA 13, 197.

[67] Übersetzung von R. Aitken und K. Tanahashi in: *Moon in a Dewdrop, Writings of Zen Master Dogen*, ed. by K. Tanahashi, San Francisco 1985, 70. Cf. dazu vom

Bekanntlich ist der philosophische Daoismus Zhuangzis und Laozis eine der Hauptquellen des Chan bzw. Zen.[68] Was insbesondere das zenistische *muga* 無 我 (no-self) bzw. die Selbstvergessenheit angeht, wäre wohl zuerst an *Zhuangzi*, Kapitel 1: ‚The perfect man has no self‘ (*wu ji* 無 己)[69] und an *Zhuangzi*, Kapitel 2: ‚I lost myself‘ (*wu sang wo* 吾 喪 我) zu denken.[70]

Die beiden genannten Stellen verdienten eine eingehende Betrachtung. Dies kann hier nicht geschehen.

Vielmehr möchte ich mich auf die Erwähnung einer Stelle im *Laozi* beschränken.

Bei dem im Jahre 1993 im Kloster Marienthal / Westerwald stattfindenden 1. Internationalen *Laozi*-Symposion in Deutschland hatte Wolfgang Bauer einen Vortrag zum Begriff des Ich im *Laozi* gehalten. Der Vortrag wurde kurz darauf unter dem Titel *The I and the Non-I in Laozi's ‚Daodejing‘*[71] auf dem an der Mc Gill University in Montreal von meinem Kollegen Adrian Hsia veranstalteten Euro-Sinica-Symposion wiederholt. Bei diesem instruktiven Vortrag, in dem Bauer die wichtigsten der 41 Stellen behandelte, an denen im *Laozi* das Personalpronomen *wu* 吾 bzw. *wo* 我 vorkommt, bin ich auf den Begriff *shen* 身 (The body, The person, The hull, One self; I, me. A lifetime.)[72] aufmerksam geworden, dem Bauer im Zusammenhang seiner Studie besondere Beachtung schenkt.[73] Er kommt insgesamt 23mal im *Laozi* vor, darunter allein 6mal in Kapitel 13, auf das ich mich deshalb angesichts der hier gebotenen Kürze konzentrieren möchte. Ich werde mich bei der Interpretation und der Übersetzung der einschlägigen Passagen W. Bauer anschließen. Bauer übersetzt:

> Favour and disgrace are typical of terror, honour and great mischief are typical of the person (shen) ... . What is the meaning of ‚honour and great mis-

Verfasser, *Kleine unwissenschaftliche Vorschrift zum Zen-Weg*, in: *Zen und Haiku*, Stuttgart 1997, 11 ff.

68 Cf. weiter oben, Kap. 4.

69 Cf. *Chuang-Tzu, A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang*, by Feng Youlan, New York [2]1964, 34 f. Cf. dazu Livia Kohn, *Selfhood and Spontaneity in Ancient Chinese Thought*, in: *Selves, People and Persons*, Ed. by. L. Rouner, Notre Dame/Indiana 1992, insbes. 126 ff.

70 Was die sieben inneren Kapitel betrifft, wäre ferner noch an das ‚fasting of mind‘ (*xin zhai*) in Kap. 4 und das ‚sitting and forgetting‘ (*zuo wang*) in Kap. 6 zu erinnern.

71 Cf. *Tao-Reception in East and West*, ed. by A. Hsia, Bern 1994, 73 ff.

72 *Mathew's Chinese-English Dictionary*. Das Bedeutungspektrum, das von ‚body‘ bis ‚I‘ reicht, ist resp. Nietzsches Reflexion zu ‚Leib‘ und ‚Ich‘ interessant. Cf. auch U. Unger, G*rundbegriffe der altchinesischen Philosophie*, l.c. 101 f.

73 Cf. l.c. 84 ff.

> chief are typical of the person' [*shen*, G.W.]? The reason why I (wu) suffer great mischief is that I have a person (shen). As soon as I had no person [*wu shen*, G.W.], what mischief could I suffer? Therefore, he who, with regard to honour, identifies his person [*shen*, G.W.] with All-under-heaven, may well be entrusted with all the world; and he who, with regard to love, identifies his person [*shen*, G.W.] with all the world, may well be entrusted with all the world.[74]

Übersetzung und Interpretation sind – wie Bauer bereits bemerkt – sehr unterschiedlich.[75]

Ähnlich wie W. Bauer deuten das *shen* Lin Yutang, Ernst Schwarz und Chang Chung-yuan, obgleich sie *shen* nicht durch ‚Person' bzw. ‚person', sondern durch ‚selbst' bzw. ‚self' übersetzen. Die Translation-Interpretation des Endes des 13. Kapitels von Chang Chung-yuan lautet:

> Why do we say, that the great trouble is having a self? Because we have great trouble simply because we have a self. If we are selfless, then where is the trouble? If we identify our self with the world, then within our self there is the world. If we love the world as we love our self, then within our self there is only the world.[76]

Er kommentiert:

> Taoism teaches the transformation of the limited ego-form self to the unlimited non-ego-form self. When a man lives according to the limited ego-form self he is easily ‚moved' by such things as honour or dishonour, success or failure, life or death. When a man achieves the unlimited non-ego-form-self, he identifies with the universe.[77]

Hinweisen möchte ich in der hier gebotenen Kürze nur noch auf zweierlei. Erstens auf den *Kommentar von Wang Bi*. Dort heißt es an der

[74] L.c. 86.

[75] Hier ein unvollständiger Überblick: *Shen* übersetzen durch ‚*Körper*': V. v. Strauß, *Lao-Tse, Tao Te King*, Zürich 1959, 70, durch *Leib*: G. Debon, *Lao-tse, Tao-Te-King*, Stuttgart 1979, 37; H.-G. Möller, *Laotse, Tao Te King*, Frankfurt/M. 1995, 174; durch ‚*corps*'. J.-J.-L. Duyvendak, *Tao Tö King, Le livre de la voie et de la vertu*, Paris 1987, 31; durch *body*: A Waley, *The Way and its Power*, New York 1958, 157; D. C. Lau, *Lao Tzu, Tao te Ching*, London, 1963, 69; V. H. Mair, *Tao te Ching, Lao Tzu*, New York etc. 1990, 73; – ‚Shen' übersetzen wie W. Bauer durch ‚*Person*' bzw. *person*': R. Wilhelm, *Laotse, Tao Te King*, Düsseldorf 1957, 53; R. G. Henricks, *Lao-Tzu, Te-Tao Ching*, New York 1989, 65 u. 212 [Henricks schwankt zwischen ‚person' u. ‚body']; Chen Ku-ying, *Lao Tzu, Text, Notes and Comments*, San Francisco 1977, 95; – *Shen* übersetzen durch ‚*Selbst*' bzw. ‚*self*': Lin Yutang, *The Sayings of Lao Tzu*, Confucius Publishing Co, 1981, 180 f.; Chang Chung-yuan, *Tao: A New Way of Thinking*, New York etc. 1977, 35; J. Ulenbrook, *Lao Tse, Tao Te King*, Frankfurt/M.–Berlin 1980, 68 f; E. Schwarz, *Laudse, Daudedsching*, München 1980, 63.

[76] Chang Chung-yuan, l.c. 35.

[77] L.c. 36. Cf. auch die Hinweise auf Zhuangzi in dem weiteren Kommentar.

Stelle, an der er das *wu shen* 無身 kommentiert, in der Übersetzung von A. Rump bzw. Wing-tsit Chan: „If I have no body [*wu shen*, G.W.][78] (because of) the return to *Tzu-jan* [i.e. *ziran*, G.W.] what trouble could I have?“[79] ‚No self‘ (*wu shen*) und ‚Self-So‘ (*ziran*) sind zwei Seiten einer Medaille. Das Ende von *Laozi*, Kapitel 25 (*dao fa ziran*) zeigt, daß die ‚Rückkehr zum ziran‘ eine ‚Rückkehr zum *dao*‘ ist. Ohne Selbst (*wu shen*) (i.e. ohne die Ich-Identität des kleinen ego) zu sein, bedeutet ‚von selbst so‘ (*ziran*), mit dem *dao* identifiziert zu sein.

Hinweisen möchte ich zweitens schließlich noch auf den *Kommentar von Heshanggong*, der diese Deutung zu bestätigen scheint. Dort heißt es an eben der Stelle, an der das *wu shen* kommentiert wird, in der Übersetzung von E. Erkes: „If I am allowed to be without a body, then it is natural for me to reach Tao.“[80] Das selbstvergessene Selbst, das Selbst ohne Selbst (*wu shen*) ist das große ‚*kosmische*‘ Selbst, das Selbst als Spiegel des *dao*, das von selbst den großen Tod des Ego gestorben ist.[81]

[78] Ich würde der Übersetzung ‚If I have *no body*‘ zustimmen mit dem kommentarischen Zusatz: i.e. if I am *nobody*. So könnte man die fiktive Grenze zwischen Geistigem und Leiblichem verwischen und der Tatsache der ‚Leibzentriertheit‘ der daoistischen ‚Selbst-Konzeption‘ Rechnung tragen, auf die H.-G. Möller im Blick auf viele Kapitel im *Laozi* hingewiesen hat. In einem privaten Gespräch haben wir die Frage erörtert, inwieweit *shen* schon als ein vom Leib abstrahiertes ‚Ich‘ bzw. ‚Selbst‘ zu verstehen ist. Vielleicht sollte man *shen* hilfsweise durch ‚Leib-Selbst‘ übersetzen und damit versuchen, der Äquivokation des Terms Rechnung zu tragen, ähnlich wie man *xin* durch ‚Herz-Geist‘ und *ziran* durch ‚Natur-Freiheit‘ etc. übersetzen sollte.
Darf man im Blick auf die Verwendung von *shen* im *Laozi*, Kap. 7: „so stellt der Weise sein selbst zurück und ist den anderen voraus, wahrt nicht sein selbst und es bleibt ihm bewahrt“ (Übersetzung Schwarz, l.c. 57) und im *Laozi*, Kap. 66 vielleicht auch an eine ‚taktische‘ bzw. ‚strategische‘ Form der Selbsterniedrigung denken, die an die listige Selbstverleugnung des Odysseus (Odysseus = oudeis) bei den Zyklopen erinnert?

[79] *Commentary on the ‚Lao Tzu‘ by Wang Pi,* translated by Ariane Rump in collaboration with Wing-tsit Chan, Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, no. 6, 41.

[80] E. Erkes, *Ho-Shang-Kung's Commentary on Lao-tse*, Ascona 1950, 148.

[81] „Death is a fearful thing because of its irrevocableness, but at times, when perhaps least expected, or even unwanted, the realization comes to us that what has never existed, the individual soul, the ego, has not gone and cannot go out of existence.“ *Zen and Zen Classics*, Selections from R. H. Blyth compiled and with drawings by F. Franck, Tokyo 1991, 104.

Anhang

Laozi, die Person, der Text – ein Überblick zur Einführung

Laozi 老子 (wörtlich: Alter Meister, Alter Knabe bzw. Meister Lao) ist neben Kongzi 孔子 die berühmteste und einflußreichste Gestalt der chinesischen Geistesgeschichte[1], aber auch eine der dunkelsten Gestalten des chinesischen Altertums. Das erste umfassende Geschichtswerk Chinas von Sima Qian 司馬遷 (ca. 145–86 v.u.Z.) zeigt bereits deutliche Unsicherheiten bezüglich der wahren Identität Laozis[2]. Abgesehen von der dort erzählten, bekannten Legende, nach der Laozi ein älterer Zeitgenosse und Lehrer des Kongzi (551–479 v.u.Z.) war, der der Welt überdrüssig nach Westen aufbrach und auf Bitten des Grenzkommandanten seine Lehre in gut 5.000 Worten hinterließ, ist vom Leben Laozis so gut wie nichts bekannt. Die Historizität Laozis ist umstritten. Man weiß nicht, ob bzw. wann er gelebt hat.[3] Die Frage, ob die Person Laozis legendär oder historisch ist, ist jedoch insofern von untergeordneter Bedeutung, als die Person Laozis hinter das Werk zurücktritt.

Es ist zu trennen zwischen Laozi, der Person und *Laozi*, dem gleichnamigen Werk, dessen angeblicher Verfasser jene in Dunkel gehüllte Gestalt des Laozi war, ein Werk, das aber vermutlich lange nach dem Tode Laozis auf der Grundlage von dessen Lehren von mehreren Autoren kompiliert wurde[4]. „Wir müssen also bescheiden feststellen, daß wir nicht wissen, durch wen, wo und warum das auf uns gekommene Werk verfaßt worden ist, und einräumen, daß die Sammlung zum großen Teil Stückwerk ist.“[5] Vermutlich ist sie allmählich entstanden und hat erst im 3. Jahrhundert v.u.Z. ihre annähernd endgültige Form erhalten.[6] Die Gestalt des Standardtextes wurde dann im 3. Jahrhundert

[1] Cf. Kaltenmark 17. (Cf. die Literaturübersicht am Ende des Anhangs.)

[2] Cf. Reiter, 7.

[3] Cf. Robinet, 45.

[4] Cf. Wing-Tsit Chan, 138.

[5] Kaltenmark, 34.

[6] Cf. l.c. 33. Zur Frage der Autorschaft und der Datierung des *Laozi* cf. näher W. G. Boltz, *Lao tzu. Tao te ching*, 2. Authorship and date of composition, in: M. Loewe (ed.), *Early chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley 1993, 269–271.

n.u.Z. durch die Versionen von Wang Bi 王弼 (Wang Pi)[7] und Heshanggong 河上公 (Ho Shang Kung) fixiert.[8] Der Titel *Daodejing* 道德經 (*Tao Te King*) ist erst im 6. Jahrhundert n.u.Z. nachweisbar[9]. Nachdem der Text in den Rang eines Klassikers erhoben worden war, wurde er ab dem Jahr 838 n.u.Z. – wenn auch nur für kurze Zeit – offiziell gelehrt[10]. Im folgenden wird unter *Laozi* das Werk verstanden, das sich aus verschiedenen Quellen[11] speist und vor allem unter dem Titel *Daodejing* berühmt wurde.

1.Historischer Hintergrund

Das Buch *Laozi* ist neben dem Buch *Zhuangzi* (*Dschuang-dsi*, *Chuang-tzu*) die Grundlage des sog. *philosophischen* Daoismus (*dao jia*, *Tao chia* 道家),[12] der vom *religiösen* Daoismus (*dao jiao*, *Tao chiao* 道教), zu unterscheiden ist[13]. Der vor allem durch die Suche nach langem Leben und körperlicher Unsterblichkeit[14] weit mehr als durch Spekulationen über ein Leben nach dem Tode gekennzeichnete magisch-religiöse Daoismus entwickelte sich in der späteren Han-Zeit (25–220 n.u.Z.), in der auch die Verehrung der Person Laozis als Gottheit begann.[15]

Aus Laozis Lehre wurde eine Religion mit Klöstern, Sekten und magischen Praktiken[16]. Obgleich die Philosophie im *Laozi* mit der von Aberglauben durchsetzten Volksreligion, in der Laozi als Gott verehrt wird, nur sehr wenig gemeinsam zu haben scheint, so sind doch die Einflüsse der ersten auf die letztere unbestreitbar.

Auch das Buch *Laozi* als theoretischer Traktat enthält Anspielungen auf religiöse Praktiken der Langlebigkeit. Manche unverständlich erscheinende Textpassage, wie etwa Kapitel 6, lassen die Vermutung zu, daß es sich um Anspielungen auf solche Praktiken handelt[17].

[7] Cf. näher W. G. Boltz, *Lao tzu. Tao te ching*, l.c. 277 f.
[8] Cf. Robinet, 46.
[9] Cf. Debon, 3.
[10] Cf. Robinet, l.c.
[11] Cf. weiter unten.
[12] Cf. U. Unger, *Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie*, l.c. 112 f.
[13] Cf. die klare und übersichtliche Darstellung von Liu Xiaogan, *Taoism,* in: *Our Religion*, San Francisco 1993, chap. 4.
[14] Cf. Blofeld, Kaltenmark, 187 ff. Robinet, 69 ff.
[15] Cf. Robinet, 79, Reiter, 32 u. 87 ff. Zum religiösen Daoismus cf. auch F. Reiter, *Taoismus – zur Einführung*, Hamburg 2000.
[16] Debon, 13.
[17] Robinet, 50.

2. Daodejing (Tao-Te-King)

Der Erhaltungszustand des Textes (es existieren über 300 Textversionen) ist z.T. sehr schlecht. Auslassungen, Mißdeutungen älterer Schriftzeichen, Abschreibfehler, das Fehlen von Satzzeichen etc. erschweren das Verständnis[18]. Der Vergleich des Standardtextes mit den *Seidentexten* von Mawangdui und mit den *Bambustexten* von Guodian ist aufschlußreich. Auch die Übersetzungen ausgewiesener Sinologen differieren z.T. so erheblich, daß die Verwendung verschiedener Übersetzungen empfehlenswert ist. Da der Standardtext zwar aus mehr als ca. 5.000 Zeichen besteht, unter denen aber nicht mehr als ca. 800 verschiedene sind[19], ist der chinesische Originaltext für Nicht-Sinologen weitaus leichter zugänglich als z.B. das Buch *Zhuangzi*.

Der deutlich der gesprochenen Sprache verpflichtete Text[20] besteht aus Sprichwörtern, gereimten Sentenzen – nach der Arbeit von Karlgren[21] sind etwa 3/4 des *Laozi* gereimt – Aphorismen etc., die viele Wortspiele enthalten. Die lakonischen Worte sind Gedankenbrocken von lapidarer Wucht, gefügt in harter – oft gegenstrebiger – Fügung. Auch die dialektischen Züge der Gedankenführung erinnern mitunter an Heraklit.[22]

Zurecht wurde verschiedentlich betont, daß „no one can hope to understand Chinese philosophy, religion, government, art, medicine – or even cooking – without a real appreciation of the profound philosophy taught in this little book“[23]. Das *Laozi* ist ‚vielleicht das tiefste und schönste Werk der chinesischen Sprache‘[24]. Es ist die ‚heiligste Quelle der chinesischen Mystik‘[25], in der Lebensweisheit und politisches Denken zusammenfließen. In seiner weltgeschichtlichen Bedeutung kommt das *Laozi* den Werken Platons im Westen gleich.

[18] Cf. Debon, 16 f. Cf. weiter oben (Kap. 6) die sich aus der unterschiedlichen Interpunktion ergebenden verschiedenen Interpretationen des Endes des 25. Kap. des *Laozi*.

[19] Cf. Debon, 20.

[20] Cf. H.-G. Möller, 14 f. und weiter unten zu den Bambustexten.

[21] Cf. B. Karlgren, *The poetical parts in Lao-tsi*, Göteborg 1932.

[22] Cf. weiter oben, Kap. 8.

[23] Cf. Wing-Tsit Chan, 136.

[24] Cf. Needham, 115.

[25] Cf. Debon, 21, u. Kaltenmark, 113 ff. Will man den christlich-metaphysisch vorbelasteten Begriff der ‚Mystik‘ im Blick auf das *Laozi* gebrauchen, so sollte dabei an eine taghelle scil. säkularisierte Mystik gedacht werden.

3. Leitbegriffe

1. *Dao* (*Tao*) 道. Der Leitbegriff *dao* kommt 76mal im *Daodejing* vor. Das alte Piktogramm besteht aus dem Zeichen für ‚gehen' und aus dem Zeichen für ‚Kopf'[26]. Dementsprechend sind die Hauptbedeutungen 1.) Weg, Lauf, Methode, sowie führen, zeigen, leiten u. 2.) Sagen, sprechen, reden [27]. Gemäß der 1. Bedeutung wird *dao* als Nomen heute meist durch ‚Weg' (gr. (*h*)*odos*) übersetzt, wobei die Übersetzung durch ‚Lauf' insofern noch besser geeignet erscheint, als sie die Bewegung stärker betont und sowohl im konkreten Sinne an das Laufen eines Menschen, den Lauf des Wassers, den Lauf des Lebens, als auch im abstrakten Sinn an den Lauf der Dinge, den Lauf der Natur, bzw. der Welt denken läßt.[28] Demgegenüber erscheint die eher der 2. verbalen Bedeutung entsprechende, früher (seit A. Rémusat)[29] übliche Übersetzung von *dao* durch ‚Vernunft' (gr. *logos*) insofern irreführend, als sie durch die Gleichsetzung von *logos* und *Gott* dem Mißverständnis Vorschub leistet, *dao* entspreche dem christlichen Gott. So ist in den chinesischen Bibelübersetzungen *logos* fast durchweg mit *dao* wiedergegeben.[30] Eine ‚Definition' des *dao* ist – sozusagen *ex definitione*[31] – ausgeschlossen. Kapitel 1 des *Daodejing* beginnt mit den berühmten Worten: *dao ke dao fei chang dao, ming ke ming fei chang ming*, eine *Parallelkonstruktion*, die man wohl wörtlich am ehesten etwa folgendermaßen übersetzen könnte: Der *Weg*, den man ‚*wegen*'[32] bzw. zeigen

[26] Needham, 113 u. 181, zur Etymologie von *dao* cf. näher: Schwarz, 7–16.

[27] Cf. näher das *Neue Chinesisch-Deutsche Wörterbuch* sowie *Mathew's Chinese-English Dictionary*.

[28] Mitunter wird dieser Lauf als Kreislauf gekennzeichnet. Cf. e.g. den Anfang von Kap. 13 des *Zhuangzi*, wo der Weg des Himmels (*tian dao* 天道) als unaufhörlicher Kreislauf bezeichnet wird.

[29] Cf. unter anderen: J. P. A. Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe Chinois du VI. Siècle avant notre ère*, Paris 1823. Rémusat hat unter anderem das *Laozi*-Bild Hegels sowie die Laozi-Rezeption des ersten deutschen Laozi-Übersetzers Victor von Strauß beeinflußt.

[30] Cf. den aufschlußreichen Beitrag von A. v. Collani, *Daoismus und Figurismus, Zur Inkulturation des Christentums in China*, in: *TAO-Reception in East and West*, ed. by A. Hsia, Bern 1994.

[31] Cf. Kap. 32: *dao chang wu ming* 道常無名: ‚Der beständige Weg (ist) ohne Namen'.

[32] Cf. *Grimmsches Wörterbuch*, Bd. 27, ‚wegen', Spalte 3085, als transitives Verb: ‚machen, daß etwas eine Richtung nimmt, richten, lenken'. Die etwas gekünstelte und Heideggerisch anmutende *figura etymologica* ‚einen Weg wegen' scheint mir dennoch der chinesischen Konstruktion *dao ke dao* eher angemessen zu sein als die

oder bezeichnen (nennen) kann, mit anderen Worten: der *Weg* (*(h)odos*), den man zur *Methode* machen kann, ist nicht der beständige bzw. der übliche, gewöhnliche *Weg*. Der *Name*, den man *nennen* kann, ist nicht der beständige *Name*.[33] Dieser beständige Name ist ein Name ohne Namen, der ‚beständige' Weg ist ein ‚Weg ohne Weg'[34], ein Weg, der unter den eigenen Füßen entsteht, in dem man ihn geht[35].

2. Um den rechten Weg zu gehen, bedarf es des *de* (*Te*) 德.[36] Dieser zweite Leitbegriff kommt 38mal im *Daodejing* vor. Das Schriftzeichen ist zusammengesetzt aus ‚aufrichtig, gerade und Herz'[37]. *De* wird besser durch gr. *areté*[38] bzw. lat. *virtus* (Kraft, Tauglichkeit, Tüchtigkeit, Virtuosität) als durch ‚Tugend' im engeren moralischen Sinne übersetzt.[39] *De* ist die Wirkkraft des *dao*. In Kapitel 38 wird – ausgehend von den Begriffen *dao* und *de* – der Konflikt zwischen Daoismus und Konfuzianismus – vielleicht am deutlichsten.[40] Dort heißt es sinngemäß: ‚Verliert man das *dao*, folgt das *de*, verliert man das *de* folgt *ren* 仁 [(Mit)-Menschlichkeit], verliert man *ren* folgt *yi* 義 (Rechtlichkeit) und verliert man *yi* folgt *li* 禮 (die Riten)'. *Ren*, *yi* und *li* sind Grundbegriffe des

übliche Übersetzung: ‚der Weg, den man nennen kann', die m.E. die Pointe der Parallele *dao ke dao / ming ke ming* verfehlt. Cf. dazu ausführlicher weiter oben, Kap. 1.

33 Cf. auch L. Geldsetzer und Hang-Ding Hong in: *Metzler Philosophie-Lexikon*, Stuttgart–Weimar 1996. Stichwort *ming*, 327: „*Dao* als *dao* (gefaßt) ist schon nicht mehr *dao*. Der Name (ming) als Name (genommen) ist schon nicht mehr Name."

34 Robinet, 46.

35 Cf. auch *Zhuangzi*, Kap. 2; ‚A path is formed by walking on it'.

36 Cf. U. Unger, *Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie*, l.c. 113.

37 Cf. W. Y. Tonn in V. v. Strauß, 47; A. Watts, 175, u. Needham, 184. Nach Needham war die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes wohl Begriffen wie *mana* oder *virtus* sehr nahe.

38 Cf. Béky, 94.

39 „Es ist nicht schwer zu erkennen, daß der Begriff ‚de' sich von animistischen Vorstellungen herleitete. Nicht nur der Mensch hat ‚de', sondern auch Holz und Metall, ja selbst die Jahreszeiten haben ‚de'. Als eine Art Mana oder virtus (...) wirkt es in der Natur und im Menschen und bildet so das unsichtbare Bindeglied zwischen allen ‚Angehörigen' des Großen Stammes." Schwarz, 33, cf. auch Debon, 4. Cf. auch die gründliche Studie von W. Ommerborn, *Die Relevanz der grundlegenden Begriffe des traditionellen chinesischen Denkens für die Erforschung der chinesischen Philosophiegeschichte und ihre Bearbeitung am Beispiel der Entwicklung des Begriffs ‚De' bis zum 6. Jahrhundert v.u.Z*, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. XL, 1997/98, 7 ff. insbes. Kap. 2.3.2 Ursprüngliche Bedeutung des Schriftzeichens, 20 f. Ommerborn kommt zu dem Ergebnis: „Es zeigt sich, daß ‚De' in seiner ursprünglichen Anwendung vor allem eine magisch-religiöse Bedeutung enthält, welche gleichzeitig rudimentär ethische Elemente impliziert." Ibid. 21 f.

40 Cf. Feng Yulan, 101, u. Béky, 93.

Konfuzianismus. Die absteigende Reihenfolge des 38. Kapitels, das mit den Worten beginnt: *shang de bu de* 上 德 不 德 : ‚Hohes *de* [ist] ohne *de*' ist eindeutig gegen die konfuzianische Moralität und Sozialethik gerichtet.

3. Der rechte Weg ist durch Einfachheit, Grobheit, Schlichtheit[41] und Natürlichkeit gekennzeichnet. Er folgt dem Lauf der Natur. *Dao fa ziran* 道法自然 [42]: Das *dao* folgt (richtet sich nach) dem *ziran* bzw. nach sich selbst.[43] Der Schlüsselbegriff *ziran* kommt nur 5mal im *Laozi* (im *textus receptus* wie auch in den Seidentexten) vor, ist dessen ungeachtet aber von kaum zu überschätzender Bedeutung.[44] Das erste Zeichen des Binoms ist der Radikal *zi* 自, ‚selbst'. In dem zweiten Schriftzeichen *ran* 然 , ‚so'[45], ist rechts der Radikal ‚Hund', links der Radikal ‚Fleisch' und unten ‚Feuer' zu erkennen. *Ziran* (wörtlich ‚selbst-so')[46] wird meist einseitig entweder durch ‚Natur' oder durch ‚Freiheit' bzw. ‚Spontaneität' übersetzt, aber hilfsweise wohl besser durch ‚Natur-Freiheit'[47] bzw. durch ‚natürlich-freilich' wiedergegeben. Indem sich das *dao* von selbst (spontan) nach dem ‚selbst-so' richtet[48], folgt es seiner eigenen Natur, d.h. richtet es sich nach sich selbst.[49]

[41] Cf. e.g. Kap. 28.
[42] Kap. 25.
[43] Cf. dazu weiter oben, Kap. 6.
[44] R. Elberfeld bemerkt zurecht, daß der daoistische Schlüsselbegriff *ziran* wohl deshalb im Westen weniger bekannt ist als der Begriff *wuwei*, weil *ziran* im modernen Chinesisch der Übersetzungsbegriff z.B. für das deutsche Wort ‚Natur' ist und man diese Bedeutung auf die alten Texte zurückprojeziert und so die Übersetzung von *ziran* auch in den alten Texten durch ‚Natur' als gesichert erscheint.
[45] Cf. auch U. Unger, *Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie*, l.c. 138 f.
[46] Dementsprechend übersetzt A. Waley das Ende vom Kap. 25: „the ways of Tao (are conditioned) by the Self-So". A. Waley, *The Way and its Power*, New York 1958, 174. Zum Begriff des *ziran* vgl. die Arbeit von H. J. Röllicke *„Selbst-Erweisung", Der Ursprung des ziran-Gedankens in der chinesischen Philosophie des 4. und 3. Jahrhunderts v. Chr.*, Frankfurt/M. 1996. Sehr plausibel erscheint die Übersetzung von *ziran* durch ‚self-so-ing'. Cf. R. Ames, D. Hall, *Anticipating China*, Albany/NY 1995, 185 u. 231.
[47] Ähnlich wird *xin* 心 am besten durch das Kompositum ‚Herz-Geist' wiedergegeben.
[48] *Dao fa ziran* verstanden im objektiven Sinne. Im objektiven Sinne übersetzt e.g. W.-T. Chan: „Tao models itself on nature". Cf. Chan, 153.
[49] *Dao fa ziran* verstanden im reflexiven Sinne. Im reflexiven Sinne übersetzt e.g. V. v. Strauß: „Taos Richtmaß ist sein Selbst", Cf. V. v. Strauß, 89.

4. *Ziran* als Bewegung des Weges, bzw. als natürlicher, spontaner Verlauf des Laufs der Dinge ist ein Tun ohne Tun (*wei wuwei* 爲無爲).[50] Die Grundformel der daoistischen Ethik *wuwei*[51] kommt 12mal im *Daodejing* vor.[52] Die Formel besteht aus den zwei Zeichen *wu* 無, ‚nicht', und *wei* 爲, ‚machen, tun, handeln'. Auf der alten Orakelknochenzeichnung erkennt man einen Elefanten mit der Hand eines Menschen am Rüssel, was offenbar Ergreifen und Geschicklichkeit symbolisiert.[53] *Wuwei* (wörtlich: Nicht-Tun, Nicht-Handeln, Nicht-Eingreifen) bedeutet nicht bloßes Nichts-Tun, sondern vielmehr ein natürliches Tun ohne Künstlichkeit, ohne unnötiges Eingreifen in den natürlichen Gang der Dinge. *Wuwei* und *ziran* sind untrennbar miteinander verbunden. Mitunter kann *wuwei* einfach bedeuten, nicht zu viel des Guten zu tun.[54] Dies würde etwa geschehen, wenn man an einer Pflanze ziehen wollte, um ihr beim Wachsen zu helfen, um an das Beispiel im *Mengzi* zu erinnern. Needham hat sehr richtig darauf hingewiesen, daß *wuwei* als politische Regierungsmaxime wie als allgemeine Handlungsmaxime nicht einfach ‚Untätigkeit' bedeutet, sondern lediglich das ‚Handeln gegen die Natur' kritisiert[55] und ein der Natur der Sache angemessenes bzw. dem Lauf der Dinge entsprechendes Verhalten meint[56]. Die Virtuosität und rezeptive Spontaneität des Künstlers[57], wie die passive Aktivität des Judo-Kämpfers[58] sind gute Beispiele für *wei wuwei* bzw. *wuwei ziran* 無爲自然 . *Wuwei* zeichnet sowohl das *dao* wie das *de* aus: *dao chang wuwei* 道常無爲[59]: ‚Der beständige Weg (ist) ohne Tun' und *shang de wuwei* 上 德 無 爲[60]: ‚Hohe Kraft (ist) ohne Tun'.

[50] Cf. Kap. 3 u. 63.
[51] Cf. weiter oben, Kap. 3.
[52] Cf. H. G. Creel. *On the Origin of wu-wei*, in: H. G. Creel: *What is Taoism?*, Chicago 1970, 48 ff. u. Liu. Xiaogan: *wu wei (Non-Action): From Laozi to Huainanzi*, in: Taoist Resources, July 1991, Vol. 3, Nr. 1, 41 f.
[53] Needham, 169.
[54] Cf. Kap. 48 und dazu Feng Youlan, 100.
[55] Cf. Needham, 127 f. Cf. ebenso Wing-Tsit Chan, 136.
[56] Nach Blofeld bedeutet *wuwei* „jegliches nicht-spontanes Handeln zu vermeiden, auf jeden Fall mit vollem Einsatz und geschickt zu agieren, doch stets nur in Übereinstimmung mit der momentanen Notwendigkeit". Blofeld, 32.
[57] Cf. weiter oben, Kap. 5.
[58] Cf. Blofeld, 244, Creel, l.c. 67. Die Kampfkunst besteht darin, den Gegner durch den Impetus seines eigenen Angriffs zu besiegen. „Die letztere Kunst kann eine solche Höhe erreichen, daß ich sah, wie ein Angreifer zu Boden geworfen wurde, ohne daß der andere ihn auch nur berührte." Watts, 116.
[59] Kap. 37.
[60] Kap. 38.

5. Erster Teil des *wuwei* ist das im *Daodejing* mehr als 100mal vorkommende Zeichen *wu* 無, (wörtlich: nicht, ohne)[61]. Das Schriftzeichen *wu* 無[62] wird hinsichtlich seiner frühesten Bedeutung unterschiedlich interpretiert. So weist z.B. B. Karlgren darauf hin, daß *wu* in seiner ursprünglichen Form eine frühe Schreibweise des heutigen Schriftzeichens *wu* 舞 = ‚tanzen' darstellt. Nach Karlgren zeigt es einen Tänzer, der Tanzfedern in den Händen halte, wobei es sich offenbar um eine Form des rituellen Tanzens handelt: durch magische Opferzeremonien soll Regen hervorgerufen werden. Diese Interpretation verweist auf einen ursprünglich schamanistischen Bezug. Der schamanistische Tanz, durch den in einer Zeit der Trockenheit Regen erzeugt werden soll, bezieht sich also auf einen noch nicht eingetretenen Zustand und versucht, diesen durch magische Praktiken hervorzurufen.[63] Eine andere Interpretation gibt Ni Tsching-yuan, der nachzuweisen versuchte, daß sich das Schriftzeichen ursprünglich vermutlich aus einer Kombination der Zeichen ‚Wald' und ‚Feuer' zusammensetzte und an einen niederbrennenden bzw. niedergebrannten Wald denken lasse.

> Als gedankliches Substrat des Begriffs *wu* ist offenbar der Zustand des Noch-Nicht-Seins oder Nicht-Mehr-Seins wie auch der Prozeß, durch welchen dieser hervorgerufen wurde, zu verstehen. Darin birgt sich das Werden als Übergang vom Seienden zum Nichtseienden, was eine Revision des Prozses nicht ausschließt ... [64]

Das ‚Nicht' darf im Hinblick auf den Wald nicht im bloß privativen bzw. negativen Sinne verstanden werden; vielmehr schließt es sich mit dem Wald zu dem durchaus positiven Begriff des ‚Nicht-Waldes' zusammen. Wir könnten vielleicht an eine Lichtung oder Schonung denken. „Die vollkommene Gleichwertigkeit von Position und Negation kommt vielleicht am schlagendsten zum Ausdruck bei der Antwort auf negative Fragen. Auf die Frage ‚Kommt er nicht?' antwortet ein Chinese (wenn die Konversation in deutscher Sprache geführt wird): ‚Ja', wenn er nicht kommt, weil das ‚nicht' der Frage für ihn keine privative Bedeutung hat, sondern mit dem ‚Kommen' zu einem Begriff, dem Begriff des ‚Nichtkommens' sich zusammenschließt, der ohne die Befürchtung eines Mißverständnisses ebenso bejaht werden kann, wie ir-

[61] Cf. weiter oben, Kap. 2.
[62] Cf. U. Unger, *Grundbegriffe der altchinesische Philosophie*, l.c. 137.
[63] Cf. B. Karlgren, *Grammata Serica Recensa*, Stockholm 1957, 103a–f und W. Ommerborn, *Absolute Leere, leerer Raum zwischen den empirischen Dingen oder Bereich des Nichtsichtbaren im Seinskontinium? Zur Konzeption des ‚Wu' im Daoismus und Konfuzianismus*, in: Oriens extremus, 39. Jhrg., Heft 1, 1996, 69 f.
[64] Cf. Schwarz, 21 u. cf. Béky, 70 f.

gendein positiver Begriff".[65] Die Bedeutung des Begriffs *wu* wird vielleicht am plastischsten dargestellt in dem bekannten Kapitel 11 des *Daodejing*, das offenbar auch Heidegger zu philosophischen Reflexionen in seinem Aufsatz „Das Ding"[66] inspirierte. Das Kapitel lautet in der Übersetzung von G. Debon: „Der Speichen dreimal zehn / Auf einer Nabe stehn. / Eben dort, wo sie nicht sind / Ist des Wagens Brauchbarkeit. // Man knetet Ton zurecht / Zum Trinkgefäß: / Eben dort, wo keiner ist, / ist des Gerätes Brauchbarkeit. // Man meißelt Tür und Fenster aus / zur Wohnung. / Eben dort, wo nichts ist, / Ist der Wohnung Brauchbarkeit. // Wahrlich: Erkennst du das Da-Sein als einen Gewinn, / Erkenne: Das Nicht-Sein macht brauchbar."[67]

4. Rezeption

Im *Laozi* wie im *Zhuangzi* ist die Tendenz deutlich, sich von der konfuzianischen Moralität und Sozialethik (Soziozentrismus) abzustoßen und gegenüber dem Bereich der Kultur stärker den der Natur zu betonen (Kosmozentrismus). Dennoch kommt es in der Folgegeschichte mehrfach zu Versuchen, den Daoismus mit dem Konfuzianismus zu vereinbaren. Ein prominenter Vertreter solcher Bestrebungen ist der *Zhuangzi*-Kommentator Guoxiang (Kuo Hsiang, †312 n.u.Z.), der wie der *Laozi*-Kommentator Wang Bi einer der Väter des philosophischen Neo-Daoismus ist. Von Guoxiang gehen andererseits Einflüsse auf den Chan (jap. Zen)-Buddhismus aus, der als Fusion des Daoismus mit dem Mahāyāna-Buddhismus angesehen werden kann und der neben dem Konfuzianismus für die Kultur Ostasiens von entscheidender Bedeutung ist.[68] Der im Westen populär gewordene Zen-Buddhismus hat mit dem *Laozi* direkt kaum etwas zu tun, obgleich die geschichtliche Entwicklung über den chinesischen Daoismus zum *Zhuangzi* und *Laozi* zurückführt.

Im Westen setzt die Rezeption des *Laozi* vergleichsweise spät ein. In der deutschen Philosophie ist die Einschätzung, geprägt vom negativen Chinabild im 18. und 19. Jahrhundert.[69], meist negativ. Bereits Kant warnt in der kleinen Schrift über *Das Ende aller Dinge* vor philosophi-

[65] Cf. Wilhelm, 32.
[66] M. Heidegger, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen ^{2}1959, 163 ff. Cf. dazu weiter oben, Kap. 2.
[67] Cf. Debon, 35.
[68] Cf. W. Y. Tonn bei: V. v. Strauß 44 f.
[69] Cf. A. Hsia (Hg), *Deutsche Denker über China*, Frankfurt/M. 1985.

schen Ungeheuern mit denen es der nachgrübelnde Mensch zu tun bekomme, wenn er in die Mystik gerät,

> wo seine Vernunft sich selbst und was sie will nicht versteht, sondern lieber schwärmt, als sich, wie es einem intellektuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb den Grenzen dieser eingeschränkt zu halten. Daher kommt das Ungeheuer vom System des Laokiun [i.e. Laozi, G.W.] von dem *höchsten Gut*, das im *Nichts* bestehen soll; d. i. im Bewußtsein, sich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zusammenfließen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit, verschlungen zu *fühlen*; von welchem Zustande die Vorempfindung zu haben, sinesische Philosophen sich in dunklen Zimmern, mit geschlossenen Augen, anstrengen, dieses *Nichts* zu denken und zu empfinden.[70]

Auch Hegel fragt im Blick auf den *Laozi*: „Aber was finden wir in diesem allem Belehrendes?“[71] Erst im 20. Jahrhundert zeichnet sich in den Bereichen der Philosophie, (z.B. bei Heidegger und Jaspers) und der Literatur (z.B. bei Brecht, Döblin, Hesse und Klabund) eine positivere Auseinandersetzung mit dem *Laozi* ab. Gleichzeitig wächst die Zahl populärer, esoterischer Nachdichtungen.

5. Quellen

Bambustexte: 1993 wurden in der Nähe des Dorfes Guodian, das zum Verwaltungsbereich der Stadt Jingmen in der Provinz Hubei gehört, auf Bambustäfelchen geschriebene Texte entdeckt, die vermutlich in der Mitte der ‚Zeit der streitenden Reiche‘ (475–221 v.u.Z.) entstanden. Diese nach den bisherigen Funden wahrscheinlich ältesten Texte des *Laozi* sind bisher – soweit ich sehe – noch nicht in eine westliche Sprache übersetzt. Die *Bambustexte* des *Laozi* bestehen aus drei Sets weitgehend unzerstörter, jeweils eine Textspalte darstellenden Bambustafeln. Die *Bambustexte* umfassen ca. zwei Fünftel des späteren *Daodejing*. 31 der 81 Kapitel des ‚textus receptus‘ sind zumindest in Teilen bereits in den Bambustexten zu finden. H.-G. Möller kommt in einem Vergleich verschiedener Versionen des *Laozi* zu dem Ergebnis:

> Natürlich können auch die Bambustexte die Fragen nach der Autorschaft des *Laozi* und nach dem genauen Verlauf der Textgeschichte nicht klären. Mit Sicherheit steht durch den Fund der Bambustexte lediglich fest, daß bestimmte Teile des heutigen *Daodejing* bereits mindestens seit Beginn des dritten vorchristlichen Jahrhunderts in Vorformen schriftlich fixiert existierten. Darüber, wem die Verfasserschaft zuzurechnen ist und wann der Text als

[70] I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, in: *Werke in sechs Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. VI, Darmstadt 1966, 185.

[71] G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke in 20 Bänden*, hrsg. v. H. Glockner, Bd. 17, 159. Cf. dazu weiter oben, Kap. 7.

solcher entstanden ist, geben auch die Bambustexte keinerlei Auskunft. Sie können lediglich als Ausgangspunkt neuer Spekulationen und zur kritischen Überprüfung älterer Spekulationen zu jenen Fragen dienen.[72]

Mit H.-G. Möller ist zu vermuten, daß auch die Bambustexte keinesfalls das letzte ‚Rohmaterial' des *Daodejing* ausmachen, falls es dies überhaupt geben sollte.

Im Wesentlichen dienen daher die Bambustexte, jedenfalls in meinen Augen, zur Unterstützung der These, daß das *Daodejing* eine Art Anthologie „philosophischen" Sprachguts der *Zhanguo*-Zeit darstellt, das weder auf einen, noch auf mehrere persönliche Autoren zurückzuführen ist. Diese These hat D. C. Lau bereits auf so sehr überzeugende Art und Weise vorgetragen, daß seinen Ausführungen auch unter der Berücksichtigung der Bambustexte kaum etwas Wesentliches hinzuzufügen ist. Mit D. C. Lau bin ich der Meinung, daß das *Daodejing* aus mündlich überliefertem Sprachgut zusammengesetzt ist, und die Bambustexte aus Guodian lassen sich dementsprechend als Dokument einer frühen Phase der schriftlichen Fixierung einzelner Materialien des späteren *Laozi* verstehen. Die Bambustexte entstammen offenbar einer Stufe in der Textgeschichte des *Daodejing*, da bereits inhaltlich kongruente Elemente altchinesischer Weisheitssprüche gesammelt und zu Einheiten gefügt worden waren.[73]

Vieles scheint dafür zu sprechen, daß das *Laozi*, trotz vielfacher schriftlicher Fixierung mehr in der Oralität verwurzelt bzw. der mündlichen Überlieferung verpflichtet war, als es durch die Konzentration auf die Schrift nahegelegt wird, die in der Tat im alten China, insbesondere unter Konfuzianern einen sehr hohen Rang einnahm.[74]

Seidentexte: 1973 wurden in Mawangdui in der Nähe der Stadt Changsha, der Hauptstadt der heutigen Provinz Hunan, im Grab eines Adligen aus der früheren Han-Dynastie (206 v.u.Z. – 5 n.u.Z.)[75] zwei Seidentexte als Niederschriften des *Laozi* identifiziert. Text A wurde vor das Jahr 206 v.u.Z. datiert, Text B vor das Jahr 179 v.u.Z.[76] Es liegen mehrere englische und bisher eine deutsche Übersetzung der *Seidentexte* des *Laozi* vor.

Textus receptus: Die Standardversionen des *Laozi*, bzw. des *Daodejing* auf der bisher die größte Zahl der Übersetzungen in westliche Sprachen beruht, ist die Fassung von Wang Bi (226–249 n.u.Z.). Zwischen der

72 H.-G. Möller, *Verschiedene Versionen des* Laozi. *Ein Vergleich mit besonderer Berücksichtigung des 19. Kapitels*, in: Monumenta Serica 47 (1999), 291.

73 H.-G. Möller, l.c. 293.

74 Cf. H.-G. Möller, l.c. 294 f.

75 Die genaue Datierung schwankt.

76 Cf. *Lao-Tzu, Te-Tao Ching. A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-dui Texts*, Translated, with an Introduction and Commentars, by R. G. Henricks, New York–Toronto 1989, XII ff. Cf. auch W.G. Boltz, *Lao tsu Tao te ching*. l.c. 283 f.

mutmaßlichen ersten Abfassung des *Laozi* und der – wiederum in wesentlich späteren Abschriften – überlieferten Textversion des Wang Bi liegt also etwa ein halbes Jahrtausend.[77] Gegenwärtig gibt es drei Theorien zur Datierung des *Laozi*:

Die frühere Theorie: Das *Laozi* enthält Gedanken Laozis, der ein älterer Zeitgenosse des Kongzi (551–479 v.u.Z.) war.

Die mittlere Theorie: Das *Laozi* ist in der Mitte der ‚Zeit der streitenden Reiche', aber vor dem *Zhuangzi* (zwischen 399 u. 295 v.u.Z.?) verfaßt.

Die späte Theorie: Das *Laozi* ist später als die sieben inneren Kapitel des *Zhuangzi* entstanden.

Das ‚Original' des *Laozi* ist vom Kommentar nicht zu trennen, da es gewissermaßen nur in Form von Kommentaren existiert. Das *Laozi* ist häufiger kommentiert als irgendein anderer chinesischer Klassiker.[78] Bereits im 16. Jahrhundert hat man 64 Kommentare gezählt; unter den Kommentatoren (Daoisten, Buddhisten und Konfuzianer) sind drei Kaiser.[79] Im Buch *Hanfeizi* 韓 非 子 aus dem 3. Jahrhundert v.u.Z. findet sich ein Teilkommentar zu 22 Kapiteln des *Laozi*. Ältester vollständig erhaltener Kommentar (Entstehung 2. Jh. n.u.Z.?) ist der von Heshanggong (Ho Schang Kung), von dem angeblich auch die Einteilung des *textus receptus* in 2 Bücher und 81 (3 x 3 x 3 x 3) Kapitel stammt.[80]

6. Übersetzungen

Das *Laozi* ist das am häufigsten in westliche Sprachen übersetzte Werk des fernen Ostens. Bis 1992 entstanden allein 67 deutsche Übersetzungen.[81] Früheste Übersetzung in eine europäische Sprache: ungedruckte Übersetzung durch Jesuiten ins Lateinische, die 1788 als Geschenk an die ‚Royal Society' nach London gelangte. Erste Übersetzung in eine moderne westliche Sprache i.e.: erste französische Übersetzung (vollständiger chinesischer Text und Kommentar): St. Julien, Paris 1842. Erste englische Übersetzung: J. Legge, Hongkong 1861 (London

[77] Cf. Debon, 19.
[78] Cf. W. T. Chan, 137: „About 350 are extant, besides some 350 that are lost or found only in fragments".
[79] W. Y. Tonn bei V. v. Strauß, 18.
[80] Cf. näher W. G. Boltz, *Lao tsu Tao te ching*, l.c. 273–277.
[81] Cf. K. Walf, *Westliche Taoismus-Bibliographie*, Essen [3]1992.

1891). Erste deutsche Übersetzung: V. v. Strauß, Leipzig 1870. Bekannteste deutsche Übersetzung: R. Wilhelm, Jena 1911 ff.[82]

6.1 Neuere deutsche Übersetzungen (Taschenbuchausgaben)

G. Debon, *Lao-tse, Tao-Te-King*, Stuttgart 1961 (Reclam UB).
J. Ulenbrook, *Lao-Tse, Tao-Te-King*, Frankfurt/M.–Berlin 1980 (Ullstein TB).
E. Schwarz, *Laudse, Daudedsching*, München 1980 (dtv Klassik).
H.-G. Möller, *Laotse, Tao-Te-King. (Nach den Seidentexten)*, Frankfurt/M. 1995 (Fischer TB) – empfehlenswert.
ferner:
R. L. Wing, *Der Weg und die Kraft, Laotses Tao-Te-King als Orakel- und Weisheitsbuch*. (Esoterik, aber mit chinesischem Originaltext – textus receptus), München 1987.
Gia-Fu Feng u. J. English, *Lao Tse, Tao Te King*, (Bibliophile Ausgabe mit chinesischem Originaltext), München 1991.

6.2 Neuere englische Übersetzungen

Chan Wing-Tsit in: *A Source Book in Chinese Philosophy*, Kap. 7, Princeton, 1963.
Ch'en Ku-ying (Chen Guuying), R. Y. W. Young u. R. T. Ames, *Lao Tzu*, Text, Notes and Comments, San Francisco 1981 (Chinese Materials Center).
R. G. Henricks, *Lao-Tzu, Te-Tao Ching*. A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts. Translated, with an introduction and commentary by Robert G. Henricks, New York–Toronto 1989 (Ballantine Books).
Gu Zhengkun, *Lao Zi: The Book of Tao and Teh, Chinese-English Classics Series with Chinese Phonetic Symbols* (sehr hilfreich für den Nicht-Sinologen), Peking University Press, Beijing, 1995.

7. Literatur (allgemein)

A. Watts, *Der Lauf des Wassers*, Frankfurt/M. 1983 (Suhrkamp Taschenbuch 878).
J. Blofeld, *Der Taoismus*, München 1988 (Diederichs Gelbe Reihe).

[82] Nähere bibliographische Angaben cf. K. Walf, *Westliche Taoismus-Bibliographie*.

J. Needham, *Wissenschaft und Zivilisation in China* (Bd. 1 der von C. A. Ronan bearbeiteten Ausgabe). Kap. 8, Der Taoismus, Frankfurt/M. 1988 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft).
H. Schleichert, *Klassische chinesische Philosophie, Eine Einführung*, Frankfurt/M. ²1990 (Klostermann), insbes. Kap. III, Daoismus, 119–199 (eine Einführung für Laien).
M. Loewe (ed.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley 1993 (wichtig für die wissenschaftliche Arbeit).
I. Robinet, *Geschichte des Taoismus*, München 1995 (Diederichs Gelbe Reihe).
Shaoping Gan, *Die chinesische Philosophie*, Darmstadt 1997 (WB-Taschenbuch) (stark vereinfachend, wenig anspruchsvoll).
L. Geldsetzer / Hong Han-ding, *Grundlagen der chinesischen Philosophie*, , Stuttgart 1998 (Reclam UB).

7.1 Literatur (insbesondere zu Laozi)

Fung You-Lan (Feng Youlan), hrsg. und übers. v. D. Bodde, *A Short History of Chinese Philosophy,* Kap. 9, New York 1966.
G. Béky, *Die Welt des Tao*, (Alber Broschur) Freiburg–München 1972.
M. Kaltenmark, *Lao-Tzu und der Taoismus*, Frankfurt/M. 1981 (edition suhrkamp).
F. C. Reiter, *Lao-Tzu zur Einführung*, Hamburg 1994 (Junius).